ÉTUDES DE PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE

Directeur : Étienne GILSON

— LX —

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE EN ISLAM

PAR

ʿAbdurraḥmân BADAWI

II

LES PHILOSOPHES PURS

PARIS
LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN
6, Place de la Sorbonne, Ve

1972



AL-KINDÎ

I

Sa vie[1]

Le premier philosophe arabe, de l'avis unanime de tous les savants, fut Abû Yûsuf Ya'qûb ibn Isḥâq ibn al-Ṣabbâḥ ibn 'Imrân, ibn Ismâ'îl, ibn Muḥammad, ibn al-Ash'ath, ibn Qais, ibn Ma'dî karib, ibn Mu'âwyah, ibn Jabalah, ibn 'Adyy, ibn Rabî'ah, ibn Mu'âwyah al-Akbar, ibn al-Ḥârith al-Asghar... ibn Ya'rub ibn Qaḥṭân, l'un des deux grands ancêtres des philosophes arabes. Nos sources[1] se plaisent à reproduire cette longue généalogie, peut-être pour prouver que notre philosophe est de pure race arabe, comme s'ils prévoyaient d'avance les hypothèses gratuites d'un Renan, d'un Gauthier et d'autres qui dénieront aux arabes la capacité d'élaborer un système philosophique.

Il descendit d'une famille de roitelets : par exemple, al-Ash'ath fut roi sur toute la tribu de Kindah, de même Qais ibn Ma'dî Karib ; Ma'dî Karib ibn Mu'âwyah fut roi sur les Banû al-Ḥârith al-Asghâr, à Ḥaḍramawt, de même Mu'awyah ibn Jabalah ; d'autres de ses arrière-grands-pères furent rois à Mashqar, Yamâmah et al-Baḥrain.

Son père fut gouverneur *(amîr)* à Kûfah, ville d'une grande importance dans l'histoire politique de l'Islam, aux trois premiers siècles de l'hégire (VIIe, VIIIe et IXe de l'ère chrétienne) ; il fut nommé à ce poste par le

(1) Voir sur sa vie :
a) Ibn al-Nadîm : *al-Fihrist*, pp. 255-261. Éd. Flügel, Leipzig, 1872 ;
b) Ṣâ'id al-Andalusî : *Tabaqât al-umam*, pp. 51-52. Beyrouth, 1912 ;
c) Al-Qifṭî : *Ikhbâr al-'ulamâ' bi akhbâr al-ḥukamâ'*, pp. 366-378. Éd. Lippert, Leipzig, ;
d) Ibn Abî Uṣaibi'ah : *'Uyûn al-anbâ' fî Ṭabaqât al-aṭibbâ'*, I, 206-214. Le Caire, 1882 ;
e) Abû Sulaymân al-Sijistânî : *Muntakhab ṣiwân al-Ḥikmah*, photocopie, p. 119-129 ;
f) Al-Shahrazûrî : *Nuzhat al-Arwâḥ*, photocopie, t. 219-221 ;
g) Al-Baihaqi : *Tatimmat Ṣiwân al-ḥikmah*, p. 41. Damas, 1946 ;
h) Ibn Juljul : *Tabaqât al-aṭibbâ' wa al-ḥukamâ'*, pp. 73-74. Le Caire, 1955.

calife al-Mahdî (califat 158-169 h.), puis par Ḥarûn al-Rashîd (170 — 193 h. = 789-809)[1].

Quant à la date de sa naissance, aucune source ne nous renseigne. De même, nous ne savons pas la date de sa mort. Aussi les savants modernes se sont-ils livrés à des conjectures, en commençant par la date de sa mort présumée pour conclure à celle de sa naissance. De Boer[2], en se basant sur ce qu'al-Kindî dit dans un traité d'astrologie, conclut que celui-ci vivait encore après 870 a. d. C. A. Nallino[3] place sa mort autour de 873 ; Massignon précise — sans le justifier — qu'al-Kindî est mort en 860 ; Muṣṭafâ ʿAbd al-Râzik[4] estime qu'il est mort à la fin de l'année 252 h. (864 a. d.), étant donné qu'al-Jâḥiz, mort en 255 h., mentionne al-Kindî comme étant déjà mort ; mais cet argument est assez faible, d'abord parce que nous ne savons pas la date exacte de la mort d'al-Jâḥiz, ni l'année de la composition de ses deux livres : *al-Ḥayawân* et *al-Bukhalâ'*, où son nom est mentionné ; d'autre part, rien n'indique dans la façon selon laquelle il cite le nom d'al-Kindî que celui-ci fut déjà mort. Brockelmann[5] dit qu'al-Kindî est mort après 256 h. (870 a. d.), année où al-Kindî prédisait que le califat abbaside durerait encore 450 ans, quoiqu'il fût menacé par une conjonction néfaste des astres. Nous estimons que la date la plus probable de la mort d'al-Kindî est celle donnée par Brockelmann, qui d'ailleurs s'accorde avec celle donnée par Nallino (873 a. d.).

Puisque al-Kindî jouissait déjà d'une certaine renommée pendant le califat d'al-Ma'mûn (198 — 218 h. = 813-833 a. d.), de sorte qu'al-Muʿtasim le prenait pour instituteur de son fils Aḥmad à qui il dédiera plusieurs traités, on peut supposer qu'al-Kindî fut né vers 180 h. à al-Basrah (Bassorah), là où son grand-père avait acquis une terre, selon Ibn Juljul (p. 73), al-Qifṭî (p. 241) et Ibn Abî Uṣaibiʿah (I, p. 207) les deux derniers sur la foi d'ibn Juljul ; — ou bien à Kûfah, selon Ibn Nubâtah.[6], ce qui est plus probable, puisque son père y fut gouverneur. Peut-être fut-il élevé à al-Basrah, milieu plus intellectuel que celui d'al-Kûfah.

Puis il alla à Baghdâd, et là il compléta sa formation philosophique et scientifique. Il est à supposer qu'il fréquenta le milieu de traducteurs du grec et du syriaque en arabe, notamment Yaḥya ibn al-Biṭrîq et Ibn Nâʿimah al-Ḥimṣî, puisqu'on nous dit qu'il a corrigé la traduction de la *Théologie* d'Aristote faite par ce dernier[7].

(1) Al-Qifṭî, *op. cit.*, pp. 366-7 ; Ibn Abî Uṣaibiʿah, *op. cit.*, I, p. 206.
(2) T. J. De Boer : *Geschichte der Philosophie im Islam.*
(3) Article : al-Kindi, *Enciclopedia italiana*, XX, p. 202 ; de même, *Târikh al-falak ʿind al-ʿArab*, p. 117, Rome 1911.
(4) Muṣṭafâ ʿAbd al-Râziq : *Faylasûf al-ʿarab wa al-muʿallim al-awwal*, pp. 18-20. Le Caire, 1945.
(5) *Geschichte der arabischen Litteratur*, I, p. 230. Leiden, 1943.
(6) Ibn Nubâtah : *Sarḥ al-ʿuyûn fî Sharḥ risâlat ibn Zaydûn*, p. 123.
(7) Voir l'introduction à notre édition de la *Théologie ;* Le Caire, 1955.

Comme précepteur d'Aḥmad, fils du calife al-Muʿtaṣim (calife de 218 h.-227 h.), il jouissait d'un certain prestige, et il a eu l'occasion de rédiger des traités philosophiques *ad usum Delphini.* Mais ce prestige ne manqua pas d'attirer sur lui la foudre des envieux. Les deux fils de Mûsâ ibn Shâkir, Muḥammad et Aḥmad, qui furent de bons savants et des mécènes pour les traducteurs, ont comploté contre lui auprès du calife al-Mutawakkil (232 — 247 h. = 847-861 a. d.), grand adversaire de l'*iʿtizâl* et de tout mouvement rationaliste ; al-Mutawakkil ordonna de battre al-Kindî, et permit aux deux comploteurs de s'emparer de la bibliothèque de notre philosophe ; ce qu'ils firent tout de suite ; ils se sont emparés de toute sa bibliothèque et en ont formé une nouvelle bibliothèque, qui fut appelée — ô dure irônie ! — la « bibliothèque kindienne ». Mais une circonstance extraordinaire permit à al-Kindî de la récupérer[1]. Cependant il faut bien noter ici qu'al-Kindî ne fut pas persécuté par al-Mutawakkil à cause de ses idées philosophiques ou religieuses, mais par suite des intrigues et des calomnies tramées par les deux fils de Mûsâ ibn Shâkir, ces deux envieux acharnés contre toute personne éminente en science, puisqu'ils furent des savants médiocres, quoique grands mécènes.

II

Ses œuvres

Al-Kindî a beaucoup écrit, et dans plusieurs domaines de la connaissance : philosophie pure, psychologie, médecine, géométrie, astronomie, musique, terminologie, astrologie, polémique religieuse, politique, etc.

Nos trois principales sources — Ibn al-Nadîm, Qifṭî, et Ibn Abî Uṣaibiʿah — ont dressé des listes plus ou moins complètes de ses œuvres. La plus ancienne est celle d'Ibn al-Nadîm dans son *Fihrist* (éd. Flügel, pp. 255-261, Leipzig, 1871) ; elle comprend 241 titres classifiés ainsi :

a) livres de philosophie, 22 titres ;
b) livres de logique, 20 ;
c) livres sur les sphères, 8 ;
d) livres sur la musique, 7 ;
e) livres d'astrologie, 19 ;
f) livres de géométrie, 23 ;
g) livres d'astronomie, 16 ;

(1) Voir toute l'affaire racontée par Ibn Abî Uṣaibiʿah, d'après Aḥmad ibn Yûsuf dans son livre : *al-Mukâfa'ah*, *ʿUyûn al-anbâ'*, I, pp. 207-208.

h) livres de médecine, 22 ;
i) livres de divination par les astres, 10 ;
j) livres de polémique, 17 ;
k) livres de psychologie, 5 ;
l) livres de politique, 12 ;
m) livres sur les causes, 14 ;
n) livres sur les distances, 8 ;
o) livres d'introductions, 5 ;
p) livres sur les différentes espèces des choses, et varia, 33.

L'ensemble forme chez Ibn al-Nadîm 241 titres ; chez al-Qifṭî il y a 228 titres ; enfin, chez Ibn Abî Uṣaibi'ah, nous trouvons 281 titres. Le P. Richard J. McCarthy a composé une bibliographie d'al-Kindî[1], divisée en trois parties : la première est une liste générale des œuvres d'al-Kindî, selon les sources qui les mentionnent (pp. 5-59) ; la deuxième est une liste des œuvres manuscrites, imprimées et traduites (61-80) ; la troisième est une réimpression des quatre listes anciennes : liste d'Ibn al-Nadîm, celle de Ṣâ'id, celle d'al-Qifṭî, et enfin celle d'Ibn Abî Uṣaibi'ah (81-111). Malgré des erreurs abondantes[2], le travail est utile comme une ébauche hâtive d'une bibliographie de notre philosophe.

Bornons-nous aux œuvres qui nous sont parvenues, soit en original arabe, soit en traduction. Disons d'abord que le fonds manuscrit essentiel est le recueil n. 4832 de la bibliothèque Aya Sophia à Istanbul, qui contient, parmi tant d'autres traités de mathématiques surtout, 29 traités d'al-Kindî ; ce recueil a été étudié par H. Ritter (*Archiv Orientalni*, IV, 1933, pp. 363-372). D'autres traités, en arabe, existent dans des manuscrits d'autres bibliothèques : Berlin, Oxford, Munich, Londres (India Office), P. Sbath, etc.

Dressons une liste systématique de ces traités qui existent encore en arabe :

I. Philosophie :

1. Kitâb ilâ al-Mu'taṣim bi Allâh fî al-falsafah al-ûlâ (sur la philosophie première). Man. Ayâ Sophia 4832, f. 43 a-53 a. Édité par Aḥmad Fuâd al-Ahwânî, Le Caire, 1948 ; puis par Abû Rîdah[3], *Rasâ'il*, I, 97-162.

(1) En arabe, sous le titre : *al-taṣânîf al-mansûbah ilâ failasûf al-'arab.* Études du millénaire de Baghdâd et de la Commémoration d'al-Kindî. Imprimerie al-'Anî, Baghdâd, 1962.

(2) Des fautes d'impression, des erreurs d'identification des œuvres, manque d'information sur celles-ci, et surtout manque total de critique de sources.

(3) M. M. 'A. Abû Rîdâ a eu le mérite d'éditer pour la première fois la plupart des traités arabes d'al-Kindî, sous le titre : *Rasâ'il al-Kindî al-falsafyyah*, tome I, Le Caire, 1950, tome II, Le Caire, 1953. Seulement, son édition laisse beaucoup à désirer quant à l'établissement du texte ; les notes abondantes qu'il donne en bas des pages sont aussi élémentaires qu'inutiles, puisqu'elles ne contribuent en rien à élucider le texte lui-même ; à quoi bon, par exemple, confronter les définitions données dans le traité *de*

2. Risâlah ilâ Aḥmmad ibn al-Mu'taṣim fî al-Ibânah 'an sujûd al-jirm al-aqṣâ wu ṭâ'atihi li Allâh. Man. Ayâ Sophia n. 4832, f. 32 a-34 b. Édité par Abû Rîdah, *Rasâ'il*, I, pp. 244-261.

3. *Risâlah fî ḥudûd al-ashyâ' wa rusûmuhâ.* Man. Ayâ Sophia, 4832, f. 53 b-54 b. Ed. Abû Rîdah, *Rasâ'il*, I, pp. 165-179.

4. *Risâlah fî al-'aql.* Man. Ayâ Sophia, 4832, f. 22 b-23 a. Ed. Abû Rîdah, *ibidem*, I, 353-358.

5. *Risâlah fî kammyyat kutub Arisṭûṭâlîs wa mâ yuḥtâj ilayh fî taḥṣîl al-falsafah.* Man. Aya Sophia, 4832, f. 28 a-31 a. Ed. par M. Guidi, Mem. Accademia dei Lincei, série 6, t. 6, 1937-1946, pp. 390-403 ; puis par Abû Rîdah, I'asâ'il, I, pp. 363-384.

6. *Risâlah ilâ 'Alî ibn al-Jahm fî waḥdânyyat Allâh wa tanâhî jirm al-'âlam.* Man. Ayâ Sophia, 4832, f. 5 a-6 a ; Téhéran, II, 634 : 35. Ed. Abû Rîdah, I, pp. 201-207.

7. *Risâlah fî al-fâ'il al-ḥaqq al-awawal al-tâmm wa al-fâ'il al-nâqiṣ alladhî huwa bi al-majâz.* Man. Ayâ Sophia, 4832, f. 55 b. Ed. Abû Rîdah, I, pp. 182-184.

8. *Ris. fî al-qawl fî al-nafs al-mukhtaṣar min kitâb Arisṭû wa Flâṭin* (Platon) *wa sâ'ir al-falâsifah.* Man. British Museum, or. 8069, f. 9 b-12 a ; Taimûryyah à Dâr al-Kutub al-miṣryyah, 55, pp. 63-76. Ed. Abû Rîdah, *Rasâ'il*, I, 272-280. Traduit en italien par G. Furlani, « una risala di al-Kindi sull' anima, trad. da G. Furlani, in *Rivista trim. di studii fil. e rel.* III, 50-63.

9. *Kitâb al-khusûf.* Man. Leiden, n. 2074.

10. *Ris. fî mâ'iyyat mâ lâ yumkin an yakûn lâ nihâyata lah wa mâ alladhî yuqâl lâ nihâyata lah.* Man. Ayâ Sophia, 4832, f. 55 a-55 b. Ed. Abû Rîdah, I, pp. 194-198.

11. *Kalâm fî al-nafs, mukhtaṣar wajîz.* Man. Ayâ Sophia, 4832, f. 34 a, ll. 17-29. Édité par Abû Ridah, I, pp. 281-282.

12. *Ris. fî annahû (tûjad) jawâhir, lâ ajsâm.* Man. Ayâ Sophia, 4832, f. 23 b-24 a. Ed. Abû Rîdah, I, 265-269.

13. *Ris. fî al-ḥîlah li daf' al-aḥzân.* Man. Ayâ Sophia, 4832, f. 24 a-27 b. Édité par H. Ritter, Mem. Accademia dei Lincei, série VI, vol. VII, 1, Rome 1938, pp. 31-47 ; trad. italienne par R. Walzer, pp. 47-62.

14. *Kitâb fî al-ibânah 'ann al-'illah al-fâ'ilah al-qarîbah li-al-kawn wa*

définitions d'al-Kindî avec celles qui se trouvent dans les *Ta'rîfât* d'al-Juryânî, un auteur très postérieur (VIIIe siècle de l'hégire = XIVe siècle de l'ère chrétienne) ? Il n'a consulté aucune traduction ancienne des œuvres d'Aristote, pourtant la principale source d'al-Kindî. L'édition révèle une connaissance paléographique très limitée.

C'est pourquoi, il faut, même en se bornant au seul manuscrit Ayâ Sophia, n. 4832 — le seul connu jusqu'à présent pour un grand nombre de traités — il faut, disons-nous, faire une nouvelle édition des œuvres d'al-Kindî, basée sur une connaissance paléographique, philologique et philosophique appropriée.

al-fasâd. Man. Ayâ Sophia, 4832, f. 35 b-39 a. Ed. Abû Rîdah, I, pp. 214-237.

15. *Risâlah fî mâhyyat al-nawm wa al-ru'yâ*. Man. Ayâ Sophia, 4832, f. 9 a-11 a. Ed. Abû Rîdah, I, pp. 293-311. Traduit en latin[1] par Gérard de Crémone ; de cette traduction existent plusieurs manuscrits recensés par A. Nagy qui l'a publiée : *Die philosophischen Abhandlungen des Ja'qûb ben Isḥâq al-Kindî* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, t. 2, fasc. 5, Münster, 1897), pp. 12-27.

16. *Ris. ilâ Aḥmad ibn Muḥammad al-Khurâsânî fî îḍâḥ tanâhî jirm al-'âlam*. Man. Ayâ Sophia, 4832, f. 13 a-14 a. Ed. Abû Rîdah, I, 186-192.

II. Météorologie :

1. risâlah fî al-'illah al-fâ'ilah li-al-madd wa al-jazr. Man. Ayâ Sophia, 4832, f. 1 b-5 a ; Oxford, Bodley, Uri 877, 12 ; Escurial, Derenbourg, n. 1636 : 2. Ed. Abû Rîdah, II, pp. 110-133. Traduit en allemand par E. Wiedemann, Ann. d. Physik, 67, 374-87, voir *Beiträge*, 27, 35-7.

2. ris. fî 'illat al-lawn al-lâzawardî alladhî yurâ fî al-jaww min jihat al-samâ' wa yuẓannu annahû lawn al-samâ'. Man. Ayâ Sophia, 4832, f. 7 a-8 a ; Oxford, Bodley, Uri, 877, 13. Ed. par O. Spies, *JRAS*, Bombay Roy. Asiatic Soc., 13 (1937), pp. 9-14, avec une trad. anglaise, *ibidem*, pp. 15-17. Voir aussi E. Wiedemann, in Festschrift fur Elster und Geitel, Braunschweig, 1915, pp. 118 sqq. Puis, éd. par Abû Rîda, II, pp. 103-108 (d'après le man. d'Ayâ Sophia ; puis il donne pp. 140-143 les variantes avec celui d'Oxford).

3. ris. fî al-jirm al-ḥâmil bi-ṭibâ'ih al-lawn min al-'anâṣir al-arba'ah wa alladhî huwa 'illat al-lawn fî ghayrih. Man. Ayâ Sophia, 4832, ff. 8 b-9 a. Ed. Abû Rîdah, II, pp. 64-68.

4. ris. fî al-'illah allatî lahâ yabrud a'lâ al-jaww wa yaskhunu mâ qaruba min al-arḍ. Man. Ayâ Sophia, 4832, f. 11 b-13 a. Ed. Abû Rîdah, II, pp. 90-100.

5. ris. fî al-'illah allatî lahâ takûn ba'ḍ al-mawâḍi' lâ takâd tumṭir. Man. Ayâ Sophia, 4832, f. 14 b-15 a. Ed. Abû Rîdah, II, pp. 70-75.

6. ris. fî al-ibânah 'an ann ṭabî'at al-falak mukhâlifah li-ṭabâ'i' al-'anâṣir al-arba'ah. Man. Ayâ Sophia, 4832, ff. 6 a-7 a. Ed. Abû Rîdah, II, pp. 40-46.

7. ris. fî 'illat kawn al-ḍabâb. Man. Ayâ Sophia, 4832, f. 15 a-15 b. Ed. Abû Rîdah, II, pp. 76-78.

8. ris. fî 'illat al-thalj wa al-barad wa al-barq wa al-ṣawâ'iq wa al-ra'd wa al-zamharîr. Man. Ayâ Sophia, 4832, f. 22 a-22 b. Ed. Abû Rîdah, II, 80-85. Trad. latine d'après l'hébreu : Alkindus de pluviis, imbribus, et

(1) Voir Jourdain : *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote*, p. 123.

ventis ac aëris mutatione, Venise 1507 ; voir Steinschneider, *ZDMG* XVIII, 181 ; et *Hebr. Uebersetz.*, 1893, Berlin, p. 564, § 351. Trad. hébreu : Paris, 1055 (10).

9. ris. fî al-qaḍâ' 'alâ al-kusûf. Man. Ayâ Sophia, 4832, f. 56 a. Escurial, Casiri, 913 [4].

9. ris. fî aḥdâth al-jaww. Man. Fâtiḥ à Istanbul, n. 5411.

III. Astronomie et astrologie :

1. Ikhtyârât al-ayyâm. Man. Leiden, n. 1050. Trad. latine : De Electionibus, Bodley, Oxford, 1648 : 7.

2. kitâb fî qirânât al-nujûm. Man. Escurial, n. 913 [3].

3. maqâlat taḥâwîl al-sinîn. Man. Escurial 913 [2].

4. risâlah fî mulk al-'arab wa kammyyatihi. Man. : British Museum 426 [18] = addenda 7437. Composé en 256 h. (= 876 a. d.) ; voir Loth : *Mary. Forschung*, Leipzig, 1875, pp. 263 sqq.

5. ris. fî 'amal al-ḥilaq[1] al-sitt wa isṭi'mâlihâ. Man. Paris, 2544 [3].

6. ris. fî al-shu'â'ât. Man. Bankipore 2048 (voir : *Tadhkirat al-nawâdir*, 213 [et non pas 149 comme dans *GAL* suivi par McCarthy, p. 72]).

7. ris. fî al-ibânah 'an anna tabî'at al-falak mukhâlifatun li ṭabâ'i' al-'anâṣir al-arba'ah. Man. Ayâ Sophia, 4832, f. 6 a-7 a. Ed. Abû Rîdah, II, pp. 40-46.

8. risâlat al-kindî ilâ Aḥmad ibn al-Mu'taṣim fî anna al-'anâṣir wa al-jirm al-aqṣâ kuryyat al-shakl. Man. Ayâ Sophia, 4832, f. 30 a-32 a. Ed. *Râs'a'il*, II, pp. 48-53.

9. ris. fî al-sabab alladhî [lahu] nasabat al-qudamâ' al-ashkâl al-khamsah ilâ al-isṭuqussât. Man. Ayâ Sophia, 4832, f. 14 b-16 a. Ed. *Rasâ'il*, II, pp. 54-63.

9. al-risâlah al-ḥikmyyah fî asrâr al-rûḥanyyah. Man. Sbath, 48 [1].

10. ris. fî ṣilat ruḥânyyât al-kawâkib. Man. Sbath, 48 [2].

IV. Musique[2] :

1. risâlah fî khabar ta'lîf al-alḥân. Man. British Museum, 2361 or., f. 165 a-168 a (acéphale). Édité par R. Lachmann et Maḥmûd Aḥmad al-Ḥifnî, Leipzig, 1931, avec une traduction allemande. Réédité par Zakaryyâ Yûsuf, parmi le recueil : *Mu'allafât al-Kindî al-mûsîqiyyah*, Baghdad, 1962, pp. 45-66, sous le titre : ris. fî khabar ṣinâ'at al-ta'lîf.

2. ris. fî ajzâ' khabaryyah fî al-mûsîqâ. Man. Berlin, 5503, f. 31 b-35 b ;

(1) Dhât al-ḥilaq = sphaera armillaria.

(2) Voir : *Das arabische Tonsystem im Mittelalter*, von Liberty Manik, Leiden, Brill, 1969 ; *Orientalische Musik*, mit Beiträgen von Hans Hickmann und Wilhelm Stander, Leiden, Brill, 1970.

Berlin, 5539. Édité par Zakaryyâ Yûsuf, dans le recueil ci-dessus mentionné, pp. 93-110.

3. Mukhtaṣar al-mûsîqâ fî ta'lîf al-nagham wa ṣan'at al-'ûd, allafahâ li Aḥmad ibn al-Mu'taṣim. Man. Berlin, 5531, f. 22 a-24 b. Édité par Zakaryyâ Yûsuf, *ibidem*, pp. 111-120.

3. kitâb al-muṣawwitât al-wataryyah min dhât al-watar al-wâḥid ilâ dhât al-'asharat al-awtâr. Man. Oxford, Bodley, March 663, pp. 226-238. Édité par Zakaryyâ Yûsuf, *ibidem*, pp. 67-92.

4. risâlah fî tartîb al-nagham ad-dâllah 'alâ ṭabâ'i' al-ashkhâṣ al-'âlyah. Man. Berlin, 5530 (?).

5. al-risâlah al-kubrâ fî al-ta'lîf. Man. Berlin, 5530, f. 25 a-31 a. Édité par Zakaryyâ Yûsuf, *ibidem*, pp. 121-142.

V. Varia :

1. Maqâlah fî al-radd 'alâ al-naṣârâ (réfutation du christianisme). Le texte d'al-Kindî se trouve inséré dans sa réfutation par Yaḥyâ ibn 'Adyy[1], man. Vatican m. 127, ff. 88 b-100 ; Paris, 169, ff. 47-51. Édité et traduit en français par Perrier, in *Oriens Christianus* XXII (1920-1921), pp. 3-11 (texte), 15-21 (traduction), et *Petits traités apologétiques de Yahya ben 'Adi*, Paris, 1921, appendice I, pp. 118-128.

2. Risâlah fi al-farâsah (physiognomonie). Man. Brussa, Hussein 'Omar, 33.

3. ris. fî ikhtilâf al-manâzir. Man. Paris, 2467 [2]. Traduction latine, man. Paris latin, 9335 ; Basel, 2 : 35.

4. risâlah fî ittikhâdh jawâhir al-ḥadîd li-alsiouf wa ghayrihâ min al-asliḥah... Man. Dâwûd Chalabî à Mossul, voir Makhṭûṭât al-Mûṣil, pp. 282-283.

5. ris. ilâ ba'ḍ ikhwânihi fî al-siûf (sur les sabres). Man. Ayâ Sophia, 4832, f. 18 a-21 b.

6. ris. fî anwâ' al-suyûf wa al-ḥadîd. Man. British Museum, 1145 : 3 = add. 18866. Voir Wiedemann, Mémoires de la Société de Physique et de Médecine, à Erlangen, XXV (1911), pp. 114-130. Édité par le colonel 'Abd al-Rahmân Zakî, Bulletin of the Faculty of Arts, University of Cairo, XIV, 2, décembre 1952. Ce traité a été signalé pour la première fois en 1854 par Hammer Purgstall dans une notice du *Journal asiatique* VIII (janvier 1854), pp. 66-79, avec quelques extraits publiés d'après le manuscrit de Leyde, n. 287[2].

7. Kalâm fî al-tarkîb. Man. Ayâ Sophia, 4832, f. 35 a, ll. 1-15.

(1) Voir T. de Boer : « Kindi wider die Trinität », in *Or. St. Nöldeke*, I, pp. 279-81.
(2) Voir aussi : Rödiger, *ZDMG* 14, 496 ; E. Wiedemann, *Beiträge zur Geschichte der Naturwissenschaften* XXV (1911), p. 114 sqq ; A. Zeki Validi, *ZDMG*, 90, p. 19 sqq.

8. Hal yajûz an yutawahham mâ lâ yurâ? Man. Ayâ Sophia, 4832, f. 35 a, ll. 16-29.

9. kitâb al-bâh. Man. Ayâ Sophia, 4832, f. 56 b-58 a.

10. ris. fî istikhrâj al-mu'ammâ, ilà Abî al-'Abbâs Aḥmad ibn al-Mu'taṣim. Man. Ayâ Sophia, 4832, f. 58 a-63 b.

11. ris. fî allathghah. Man. Ayâ Sophia 4832, f. 63 b-65 a.

12. ris. fî îḍâḥ wijḍân ab'âd mâ bain al-nâẓir wa markaz a'midat al-jibâl wa 'uluww a'midat al-jibâl. Man. Ayâ Sophia, 4832, f. 65 b-69 a.

13. kitâb fî kîmiâ' al-'iṭr wa al-taṣ'îdât. Man. Ayâ Sophia, 3594, en 99 pages. Édité par Karl Grabers avec une traduction allemande, Leipzig, 1948[1].

14. Kitâb fî al-ṣinâ'ah al-'uẓmâ. Man. Ayâ Sophia, n. n. 4830, fol. 53 a-50 b[2].

15. [ris.] fî ma'rifat quwâ al-adwiyah al-murakkabah. Man. Munich, 838, pp. 28-37. Traduction latine, publiée à Strasbourg, 1531.

16. ris. fî istiḥḍâr al-arwâḥ. Man. Sbath, 48 [3].

17. ris. fî 'ilm al-katif (?). Man. Brussa, Ḥussein Chelebi, 36 ; bibliothèque du musée iraqien à Baghdad, n. 1489. Voir Plessner, in *Islamica*, IV, p. 557.

18. kitâb fî al-khayl wa al-baitarah. Man. Bibl. musée iraqien, n. 134.

19. fî 'amal al-sâ'ât fî ṣafîḥah. Man. Oxford, Bodley, 941 [7]. Édité par Zakaryyâ Yûsuf en photocopie, Baghdad, 1962.

VI. Textes perdus en arabe et retrouvés en traduction latine[3] ou hébraïque :

1. De quinque essentiis. Plusieurs manuscrits latins signalés par A. Nagy, qui l'a publié in Die Philosophischen Abhandlungen des Ja'qûb ben Isḥâq al-Kindî, Munster, 1897 (Beiträge z. Geschichte der Philosophie im Mittelalter, II, 5). Réimprimé et traduit en arabe par Abû Rîdah, *Rasâ'il*, II, pp. 8-35.

(1) Voir *Archiv Orientalni*, IV, 371.
(2) Ce traité fut signalé d'abord par Krause : « Stambuler Handschriften islamischer Mathematiker », in *Quellen und Studien zur Gesechichte der Mathematik, Astronomie und Physik*, B III, 449, n. 1 (1936). Puis, il fut étudié par Franz Rosenthal : « Al-Kindi and Ptolemy », in Studi Orientalistici in onore di G. Levi Della Vida, t. II, pp. 436-456. Rome, 1956. C'est une paraphrase de 8 premiers chapitres du livre un de *Syntaxis Astronomica (Almagest)* de Ptolémée (en 13 livres).
(3) Sur al-Kindî chez les latins, voir P. Mandonnet : *Siger de Brabant*, II, 18-21 : De collectione errorum Alkindi.

Ses disciples

Al-Kindî a eu quelques disciples, dont le plus connu fut Aḥmad ibn al-Ṭayyib[1]. Son nom complet est : Abû al-ʿAbbas Aḥmad ibn Muḥammad ibn Marawân al-Sarakhsî. Il fut excellent en plusieurs sciences des anciens. Sa science, observe Ibn al-Nadîm, dépassa son intelligence. D'abord précepteur du calife al-Muʿtaḍid, il devint un des plus écoutés de ses conseillers et son intime confident. Mais ayant divulgué un secret concernant al-Qâsim ibn ʿUbaid-Allâh et Badr, le valet d'al-Muʿtaḍid, celui-ci le livra à ces deux-là, qui s'emparèrent aussitôt de son argent et le mirent en prison[2]. Puis, par un stratagème d'al-Qâsim, le calife ordonna de mettre notre philosophe à mort, et il fut exécuté en ṣafar 286 h. (fév.-mars 899 a. d.). Il fut nommé en rajab 282 (septembre 895) comme contrôleur général *(muḥtasib)* ; on lui attribue deux livres sur cette fonction : *a)* ṣinâʿat al-ḥisbah al kabîr ; *b)* kitâb ghishsh al-ṣinâʿat wa al-ḥisbah al-saghîr. Il fut aussi chargé des affaires des successions et du marché des esclaves.

Les trois biographes : Ibn al-Nadîm, al-Qifṭî, et Ibn Abî Uṣaibiʿah, lui attribuent un grand nombre d'ouvrages sur toute sorte de sujets : littérature, musique, philosophie, cuisine, contrôle civil, météorologie, arithmétique, échecs, etc. Mais aucun de ses livres ne nous est parvenu, que je sache. Mentionnons à titre d'exemple, les titres de quelques-uns de ses livres de philosophie :

1. Résumé de l'*Isagoge* de Porphyre ;
2. Résumé des *Catégories* d'Aristote ;
3. Résumé de *de Interpretatione* d'Aristote ;
4. Résumé des premiers *Analytiques* d'Aristote ;
5. Résumé des seconds *Analytiques* d'Aristote ;
6. Résumé des *Sophistiques* d'Aristote ;
7. Résumé : des lois générales de la dialectique d'après la doctrine d'Aristote.
8. De l'âme
9. De l'essence du sommeil et de la vision.
10. De l'intellect.
11. De l'unité de Dieu.

(1) Voir sur lui : Ibn al-Nadîm : *Fihrist*, 261 (éd. Flügel) ; ibn Abi Uṣaibiʿah, I, 214-215 ; al-Qifṭî, 77 ; Yâqût : *Irshâd...*, I, pp. 158-160 ; Wüstenfeld : *Ärzte*, 80 ; Leclerc, *Hist. Médecine arabe*, 294 ; Suter : *Mathematiker*, 63 ; F. Rosenthal : Aḥmad b. at-Tayyib as-Sarakhsi, 1943.

(2) Il est donc complètement faux de dire, comme le fait Brockelmann (*JAL*, I, p. 231 ; Supl. I, p. 375), qu'il fut mis en prison et exécuté parce qu'il fut hérétique *(Ketzer)*. Nos sources ne donnent d'autre raison à sa fin tragique que cette affaire de divulgation du secret du Calife.

12. Des mots de Socrate.
13. Des recommandations de Pythagore (vers dorés de Pythagore ?).
14. De la différence entre la grammaire des arabes et la logique.
15. Sur le fait que les éléments de la philosophie dépendent les uns des autres.
16. De la politique (grand et petit).
17. Sur le fait que les choses créées, au moment de la création, ne sont ni mues ni en repos.
18. Sur les sceptiques et leurs croyances.
19. La doctrine des Sabéens.

Il faut noter que les titres 9, 10, 12 figurent également dans la liste des œuvres d'al-Kindî.

III

Sa philosophie

1. *Préliminaires*

Al-Kindî fut le premier penseur musulman à profiter de l'immense culture grecque révélée aux arabes en leur langue à partir du milieu du IIe siècle de l'hégire (VIIIe de l'ère chrétienne). Dans notre livre : *la Transmission de la philosophie grecque au monde arabe*[1], nous avons amplement traité ce sujet, en ce qui concerne la philosophie. Pour ce qui est des autres disciplines, on peut consulter les recherches déjà entreprises : pour les mathématiques, le livre de M. Steinschneider[2], pour la médecine le récent livre d'Ullmann[3], pour les mathématiques et l'astronomie : H. Suter[4].

Comme nous l'avons déjà démontré[5], al-Kindî ne connaissait pas le grec, ni aucune autre langue étrangère. Son activité, « en ce qui concerne les traductions du grec ou du syriaque, se bornait à deux choses : ou bien il chargeait un traducteur de traduire pour son compte un livre

(1) ʿAbdurraḥmân Badawi : *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe.* Cours professé à la Sorbonne en 1967. Études de philosophie médiévale, *LVI* ; Vrin, 1968.

(2) Moritz Steinschneider : *Die arabischen Uebersetzungen aus dem Griechischen.* Leipzig, Otto Harrassowitz, 1893.

(3) Manfred Ullmann : *Die Medizin im Islam.* Handbuch der Orientalistik I. Abt., Ergänzungsband VI. Leiden/Köln, 1970, pp. 25-97.

(4) H. Suter : *Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke*, Leipzig, 1900.

(5) ʿAbdurraḥmân Badawi : *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, pp. 26-32. Paris, 1968.

qui l'intéressait[1], ou bien il corrigeait[2] ce que des traducteurs avaient traduit quand ceux-ci n'étaient pas assez forts en arabe. Sa correction se limitait à bien rendre l'expression arabe et à proposer de meilleurs termes techniques » (*ibidem*, p. 30).

Al-Kindî se servait des traductions faites du grec ou du syriaque en arabe. On ne doit pas attribuer à al-Kindî la paternité des termes techniques arabes, d'une forme insolite, avant d'avoir consulté les traductions elles-mêmes. En effet, il est avéré que beaucoup de termes techniques rares, qu'on croyait être inventés par al-Kindî, ne sont que les termes mêmes employés par la première génération de traducteurs : al-Biṭrîq, son fils : Yaḥyâ ibn al-Biṭrîq, Ibn Nâʿimah al-Ḥimṣî, al-Ḥajjâj ibn Maṭar, Eusṭâth, Qusṭâ ibn Lûqâ, etc. Donnons-en quelques exemples :

jâmiʿah = syllogisme (al-Kindî, *Rasâ'il*, I, p. 381) — se trouve dans la traduction de la *Métaphysique* (tr. Eusṭâth), t. II, p. 873, l. 2, 498, l. 4, etc.

ṭînah = matière ὕλη (*Rasâ'il*, I, pp. 166, 370-1, 384) — se trouve dans la traduction de *de Anima*, p. 7 de notre édition.

ays أيس = être, τὸ ἔστι (*Rasâ'il*, I, pp. 113, 123, 124, 133, 182, 183, 215) — se trouve dans la traduction de la *Métaphysique*, p. 1034, l. 7-8, p. 1060, l. 12.

aysyyah = être, εἶναι (*Rasâ'il*, I, p. 113) — se trouve dans la traduction de la *Métaphysique*, p. 13, l. 4.

Par ces exemples, on voit qu'al-Kindî ne fait que reprendre les termes techniques employés par les traducteurs de son temps. Il n'est donc pas vrai que c'est lui qui a inventé ces termes. Son rôle dans ce domaine de terminologie est donc très difficile à définir. Certes, il a corrigé quelques traductions faites par des gens dont l'arabe n'était pas le fort, et qui sont plutôt de culture syriaque. Mais, qu'est-ce qu'il corrigeait au juste? Les termes techniques, ou le style arabe en tant que tel? Nous croyons que c'est seulement le style arabe.

a. La définition de la philosophie

Dans son traité de *définitions*, al-Kindî rapporte ce qu'il appelle les définitions de la philosophie chez les anciens. Elles sont au nombre de 6 :

1. Une définition d'après son étymologie : la philosophie est « l'amour de la sagesse, car le mot « philosophe » est formé de philo, c'est-à-dire : ami, et sophia, c'est-à-dire : sagesse »[3].

(1) Par exemple, Eusṭâth traduisit la *Métaphysique* d'Aristote pour le compte d'al-Kindî (*Fihrist*, p. 352).
(2) Il a, par exemple, corrigé la traduction, faite par Ibn Nâʿimah al-Ḥimṣi, de la *Théologie du* Pseudo-Aristote.
(3) *Rasâ'il*, I, 172. Il faut corriger le texte arabe comme suit : فليا ... سوفيا ; la note de l'éditeur est donc fausse.

Nous savons que les mots : φιλόσοφος, φιλοσοφία, φιλοσοφεῖν se trouvent déjà chez Homère (II, 15, 412) et Hésiode (Op. 651) ; et plus tard chez Hérodote — mais dans un sens tout à fait général : l'excellence en une discipline (scientifique ou technique) quelconque. On trouve le mot φιλόσοφος, pour la première fois dans un sens plus précis et restreint, chez Héraclite (Fragment 35 Diels).

2. Une définition d'après son action : « la philosophie est l'effort de ressembler aux actes de Dieu, selon la capacité de l'homme. Par là on veut que l'homme soit parfait en vertu » (*ibidem*, II, 172).

Cette définition se rapporte à Platon qui assimile l'effort philosophique à une évasion et cette évasion « c'est de s'assimiler à Dieu dans la mesure du possible : or, on s'assimile en devenant juste et saint dans la clarté de l'esprit. »[1]. Dans les introductions[2] à la philosophie, qui précédaient les cours exégétiques à Alexandrie au vᵉ et viᵉ siècles de l'ère chrétienne, on en a formé la définition suivante : ὁμοωσις θεῷ κατα τὸ δυνατὸν ἀνθρώπῳ, phrase dont la définition n. 2 d'al-Kindi est la traduction exacte.

3. Une autre définition d'après sa fin[3] : la philosophie est « la préoccupation de la mort. Pour eux, la mort est de deux sortes : une mort naturelle, qui est l'abandon, par l'âme, de l'emploi de son corps ; et une mort qui est la mortification des concupiscences. C'est cette dernière qu'ils visent, car la mortification des concupiscences (ou des désirs) est le chemin qui mène à la vertu. Aussi beaucoup d'excellents anciens ont dit : le plaisir est un mal. Nécessairement donc, puisque l'âme se comporte de deux façons : une sensitive, et l'autre est intellectuelle, ce qu'on nomme : plaisir, vient de la sensation, car s'occuper des plaisirs sensuels c'est abandonner l'usage de la raison. » (*Rasâ'il*, I, pp. 172-173).

Cette définition aussi vient de Platon, qui dit : « quiconque s'attache à la philosophie au sens droit du terme, les autres hommes ne se doutent pas que son unique occupation, c'est de mourir, et d'être mort »[4]. Cette définition fut abrégée en cette formule : μελέτη θανάτου (= contemplation de la mort).

4. Une définition d'après la cause : la philosophie est « l'art des arts et la sagesse des sagesses ».

(1) Platon : *Phédon*, 176 b, tr. L. Robin, p. 208. Paris, « Les Belles Lettres », 1967.
(2) Ammonius : *in Porphyr. Isag.* [*Comm.* in *Aristot. Graeca* IV, 3] 1 sqq., David : *Prol.* [*Comm. in Aristot. Graeca* XVIII, 2], 20, 25 sqq. ; Elias : [*Comm. in Aristot. Graec.* XVIII, 1], 7, 26 sqq.
(3) Il faut lire dans le texte arabe : من جهة غايتها (l. 12) ; c'est le τέλος. Voir Gött. Anz., 1906, p. 904 ; 1909, p. 542 sqq.
(4) Platon : *Phédon*, 64 a ; tr. L. Robin, p. 11 ; Paris, « Les Belles Lettres », 1967.

C'est exactement la traduction de la définition donnée dans ces introductions ci-dessus mentionnées : τέχνη τεχνῶν καὶ ἐπιστήμη ἐπιστημῶν[1].

5. Autre définition : « la philosophie est la connaissance par l'homme de soi-même. Cette parole est très noble et très profonde. [Pour l'expliquer] je dis, par exemple : puisque les choses sont ou bien des corps ou bien [des êtres] non-corporels ; que les non-corps sont ou bien des substances ou bien des accidents ; que l'homme est [formé du] corps, de l'âme et des accidents ; que l'âme est une substance et non pas un corps [c'est-à-dire qu'elle est non-corporelle] — alors l'homme quand il se connaît soi-même, il connaîtra le corps avec ses accidents, le premier accident, et la substance qui n'est pas un corps. Donc, s'il connaît tout cela, il connaîtra le tout. C'est pourquoi les philosophes appellent l'homme : un microcosme. » (*ibidem*, t. I, 173).

Cette définition se base sur le γνῶθί σέαυτον, entendu dans un sens gnostique ; ce qui la fait remonter aux IIe-IVe siècles après Jésus-Christ. Al-Kindî, dans un autre endroit[2], rapporte en détail cette théorie, selon laquelle l'homme, d'après les philosophes anciens, est un microcosme, puisqu'en lui se trouvent toutes les forces qui se trouvent dans le Tout.

6. Une dernière définition selon son essence propre et spécifique : « la philosophie est la science des choses éternelles et universelles : leurs êtres, leurs essences et leurs causes, autant que cela est possible à l'homme » (*Ibidem*, t. I, p. 173).

Cette définition est semblable à celle donnée dans les introductions ci-dessus mentionnées : γνῶσις τῶν ὄντων ᾗ ὄντα ἐστὶ — qui est proche de celle de la *philosophie (première)* chez Aristote. Aristote (*Métaphysique*, A 2, 982 a 7-22) dit, en effet, que « nous concevons d'abord le sage comme possédant la connaissance de toutes les choses, dans la mesure où cela est possible... En outre, celui qui connaît les causes avec plus d'exactitude... La connaissance de toutes choses appartient nécessairement à celui qui possède au plus haut degré la science de l'universel ». Et plus loin : « il faut que ce soit une science qui spécule sur les premiers principes et les premières causes » (982 b 8-9).

Voilà les six définitions rapportées par al-Kindî, sans opter pour aucune en particulier. Cet éclectisme sera le trait dominant de son système.

b. Sa connaissance de l'histoire de la philosophie

Ceci nous amène à aborder un autre problème : jusqu'où s'étendait sa connaissance des doctrines des philosophes grecs ?

Le philosophe grec qu'il mentionne le plus c'est évidemment Aristote. Il a consacré un traité aux livres d'Aristote. Il les classifie en quatre

(1) Voir sur cette définition : C. Weyman, in *Festgabe* z. 70. *Geb. von* G. v. *Hertling*. Freiburg-in-Breisgau, 1913, p. 371 sqq.
(2) *Rasâ'il*, I, p. 260, l. 7-8.

sections : (1) livres de logique ; (2) livres de physique ; (3) livres qui étudient les choses qui, tout en existant par elles-mêmes, n'ayant pas besoin de corps, se trouvent en contact avec les corps, d'une façon ou d'une autre (livres de psychologie, *Parva naturalia*) ; (4) livres de métaphysique. Il faut les étudier selon cet ordre. Mais l'étude de la philosophie en général doit être précédée par celle des mathématiques[1].

Il énumère ensuite les sujets traités dans chacun des livres du Stagirite, d'une manière précise mais très succincte. A chaque titre, il explique le sens linguistique du mot grec employé pour le désigner : Κατηγορίαι — c'est-à-dire : ce dont on prédit que (= sujet) et ce qu'on prédit que (= prédicat) ; περὶ Ἑρμηνείας — c'est-à-dire : de l'interprétation ; Ἀναλυτικὰ προτέρα — c'est-à-dire la conversion dès le commencement (m. à m. dès la tête)[3] ; Ἀναλυτικὰ ὕστερα, ou Ἀποδεικτική, c'est-à-dire : la démonstration ; Τοπικὰ — c'est-à-dire : les lieux ; περὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων, c'est-à-dire sur les sophistes, et le sophiste est celui qui prétend être philosophe (mutaḥakkim = man yadda'î al-ḥikmah) ; περὶ ῥητορικῆς, c'est-à-dire : l'art de bien parler ; περὶ ποιητικῆς — c'est-à-dire : la poétique. Les autres titres, il les donne en arabe.

Il cite Aristote plusieurs fois dans son *Petit traité de l'âme*. On peut dire qu'il connaissait bien l'œuvre d'Aristote, aussi bien l'œuvre authentique que l'œuvre apocryphe.

Quant à Platon, al-Kindî le cite souvent dans ce *Petit traité de l'âme* (*Rasâ'il* I, pp. 274-278) et paraît partager ses opinions sur l'âme. Parmi les titres de ses livres, nous trouvons celui-ci : *épître sur l'élucidation des nombres mentionnés par Platon dans la République*[1].

Il consacre à Socrate trois épîtres : 1) dialogue entre Socrate et Arswâs (?) ; 2) sur la mort de Socrate ; 3) épître sur ce qui se passa entre Socrate et les Ḥarrâniens. Rien que d'après ces titres, on voit que sa connaissance de Socrate fut un mélange de la vérité historique et du Socrate légendaire, dont la légende s'est formée peu à peu après sa mort jusqu'à ce qu'elle soit entièrement constituée avant qu'elle soit reçue par les Arabes.

Il semble donc que sa connaissance de l'œuvre de Platon fut très rudimentaire, ce qui doit nous étonner, vu qu'une partie des dialogues de Platon fut traduite du vivant d'al-Kindi :

a) *Le Timée*, traduit par Yûḥannâ ibn al-Biṭrîq (mort vers 200 h./815 a. d.) ; et puis par Ḥunain ibn Isḥâq ;

b) *La République*, traduit par Ḥunain ibn Isḥâq (mort le 6 ṣafar 260/30/11/873 a. d.) ;

c) *Les Lois*, traduit également par Ḥunain[4].

(1) *Rasâ'il*, I, pp. 363-384.
(2) *Idem*, p. 378.
(3) Ibn Abî Uṣaibi'ah, p. 289, Beyrouth, 1965.
(4) Voir notre : *Transmission...*, pp. 35-37 ; Ibn al-Nadîm : *Fihrist*, pp. 357-358. Le Caire, s.d.

Même le peu qu'il rapporte des idées de Platon sur l'âme est cité de seconde main.

Quant à Plotin, al-Kindi connaissait à fond la paraphrase de quelques traités de ses trois dernières *Ennéades* (IV-VI) sans en connaître l'auteur, cette paraphrase connue sous le nom de *Théologie d'Aristote* étant attribuée au Stagirite. C'est lui qui en a corrigé la traduction arabe faite par Ibn Nâʿimah al-Ḥimṣî. Aussi voyons-nous l'influence de Platon pénétrer toute l'œuvre de notre philosophe arabe, phénomène qui sera d'une importance capitale pour toute l'évolution ultérieure de la philosophie arabe.

Mais le véritable problème c'est de savoir si notre philosophe s'est posé la question de l'authenticité de la *Théologie d'Aristote* quant à son auteur. Mais on ne voit nullement, dans tous les traités qui nous restent encore d'al-Kindî — et il aurait pu trouver beaucoup d'occasions d'en parler si vraiment il avait douté de son authenticité — qu'il réfère jamais à cette question. Aussi pouvons-nous assurer qu'il n'en a jamais douté.

c. Traité de définitions

Al-Kindî, dans son Traité des définitions, nous donne les définitions de 87 termes techniques (deux sont répétés deux fois). Elles sont pour la plupart assez courtes, et embrassent l'ensemble de la philosophie : métaphysique, physique, psychologie, logique et morale.

Nous savons qu'Aristote a traité ce problème de terminologie en deux endroits : *a)* un traité de définition Ὁρισμοὶ (ou ὅροι selon la liste de Ptolémée), qui est perdu ; *b)* et le livre Δ de la *Métaphysique*, qui contient les définitions et les explications détaillées de trente termes philosophiques. Si nous comparons les définitions données par al-Kindî à celles rapportées dans le livre Δ de la *Métaphysique*, nous nous apercevons tout de suite qu'il n'y a pas de relation entre les deux. Donc, al-Kindî ne s'en est pas inspiré. Loin de là. Les définitions d'al-Kindî sont assez courtes, tandis que celles d'Aristote sont abondantes : ce sont de véritables articles. Pourtant, on peut tirer quelques définitions d'al-Kindî, de celles d'Aristote. Par exemple :

a) *Le faux:*

Aristote : « une énonciation fausse est celle qui, en tant que fausse, exprime ce qui n'est pas. C'est pourquoi toute énonciation est fausse quand elle porte sur un autre objet que celui pour lequel elle est vraie » (*Métaphysique*, Δ, 29, p. 1024 b 27-29, tr. Tricot, I, pp. 317-318).

Al-Kindî : « le faux est l'énonciation qui affirme ce qui n'est pas, et qui nie ce qui est » (*Rasâ'il*, I, p. 169) ;

b) *La substance:*

Aristote : « la substance se ramène à deux acceptions : c'est le sujet ultime, celui qui n'est plus affirmé d'aucun autre ; et c'est encore ce qui, étant l'individu pris dans son essence, est aussi séparable, c'est-à-dire la configuration ou forme de chaque être » (*Métaphysique*, Δ, 8, 1017 b 23-25 ; tr. Tricot, I, p. 274).

Al-Kindî : « la substance est ce qui existe en lui-même ; il porte les accidents ; son identité ne change pas ; il est qualifié, et non pas qualifiant » (*Rasâ'il*, I, p. 166) ;

c) *L'élément:*

Aristote : « élément se dit du premier composant immanent d'un être et spécifiquement indivisible en d'autres espèces » (*ibidem*, Δ, 3, 1014 a 26-27 ; tr. Tricot, I, p. 252).

Al-Kindî : « l'élément est la matière de toute matière » (*ibidem*, p. 166).

En revanche, voyons la différence dans la définition d'autres termes :

a) *Quantité:*

Aristote : « quantité, se dit de ce qui est divisible en deux ou plusieurs éléments intégrants, dont chacun est, par nature, une chose une et individuelle » (*ibidem*, Δ, 13, 1020 a 6-7 ; tr. Tricot, I, pp. 288-289).

Al-Kindî : « la quantité est ce qui comporte l'égalité et l'inégalité » (*ibidem*, p. 167) ;

b) *Qualité:*

Aristote : « la qualité se dit, en un premier sens, de la différence de la substance... Le second sens embrasse les déterminations des êtres mobiles en tant que mobiles, et les différences des mouvements. » (*ibidem*, Δ, 14, 1020 a 33-34, 1020 b 17-18 ; tr. Tricot, I, 291, 293.)

Voir, par contre, ce qu'en dit al-Kindî, *ibidem*, p. 167.

Par tous ces exemples, on voit qu'al-Kindî ne s'est pas inspiré du livre Δ de la *Métaphysique* d'Aristote. D'ailleurs, les termes communs entre les deux listes sont au nombre de 6. Il y a donc une autre source à laquelle al-Kindî a puisé. Un indice en faveur d'une source grecque traduite en arabe est fourni par ce qu'il dit à propos du terme : al-dhaḥl : il dit que l'équivalent grec de ce mot est dérivé d'un mot qui signifie : embuscade, le fait de guetter ou d'embusquer. Il définit le mot *dhaḥl* ainsi : « rancune qui guette une occasion pour se venger » (*Rasâ'il*, I, p. 176). Quel serait ce mot grec, qui correspond à ce sens et en même temps dérive étymologiquement d'un mot grec qui signifierait : l'embuscade et le fait de guetter ?[1].

Le mot arabe : dhaḥl comprend les sens suivants : vengeance, rancune, animosité et haine. Son équivalent grec serait : τῖμωρίᾳ τίσις, ποινή, ἄποινα, ἀντίποινα (= vengeance), φθόνος, ἔχθρα, ἔχθον (= rancune, haine, animosité). Les mots grecs pour embuscade sont : λόχος, ἐνεδρα ;

(1) M. Abû Rîdah, dans une note p. 176, dit que M. Amîm Salâmah lui a indiqué que ce devait être « le mot λοχή (= rancune), dérivé du verbe grec λοχᾶν » ! Mais le mot λοχή n'existe pas en grec ! Peut-être veut-il dire : χολή (= bile, colère). Mais alors il ne pourrait pas dériver du mot λοχᾶν, c'est son inverse.

les verbes qui expriment ce sens sont : ἐνεδρεύειν, φυλάσσειν. On ne voit pas donc quel serait ce mot grec équivalent à dhaḥl et dérivé d'un mot qui signifierait : l'embuscade et le fait de guetter.

Mais le fait qu'il mentionne une telle étymologie pourrait indiquer que sa source est grecque. Il faut donc chercher cette source dans un éventuel vocabulaire technique de la philosophie, composé par un commentateur ou un professeur de philosophie à la fin de l'antiquité greco-romaine, et traduit en arabe.

Les définitions données par al-Kindî ont, pour la plupart, un caractère nettement aristotélicien : quand il définit la nature : « le principe du mouvement, et du repos consécutif à un mouvement » (p. 165) ; — l'âme : « une entéléchie première d'un corps naturel ayant la vie en puissance » *(ibidem)* ; — le temps : « une durée dénombrée par le mouvement » (p. 167) ; — l'espace : « les extrémités du corps, ou le contact des deux horizons du contenant et du contenu » (p. 167) ; — la matière : « une puissance sujette à porter les formes ; elle est passive » (p. 166).

2. *La métaphysique*

La philosophie première est, nous dit al-Kindî, la plus noble forme de philosophie. Elle est la science du premier Vrai, qui est la cause de tout ce qui est vrai. Aussi le philosophe parfait est-il celui qui est versé dans cette science très noble ; en effet, la science de la cause est plus noble que la science de l'effet, puisque nous n'acquérons une science parfaite d'une chose que si nous connaissons parfaitement sa cause.

La science de la cause première est à juste titre appelée « la philosophie première », puisque tout le reste de la philosophie est inclus dans cette science, étant donné qu'elle est « première » : en rang, en genre, en certitude, et par rapport au temps, puisqu'elle est la cause du temps.

Après avoir ainsi formulé le rôle et le rang de la philosophie première, en conformité avec ce qu'en dit Aristote (*Métaphysique*, A 2, 982 a 8-19 ; α 1, 993 b 19-23), Al-Kindî parle de notre dette envers les anciens[1], qui ne parlaient pas notre langue, et quoiqu'ils n'atteignissent la vérité que d'une manière partielle, le peu que chacun obtint, joint à ce que les autres ont obtenu, formera une bonne quantité de vérité. Nous devons les remercier de ce qu'ils nous permirent de participer aux fruits de leurs spéculations et nous ont facilité l'examen des problèmes. Aristote, le plus grand, parmi les grecs, en philosophie, a dit dans le même sens : « nous devons remercier (également) les pères de ceux qui ont apporté quelque vérité, puisqu'ils avaient été les causes de leurs êtres, en plus de les remercier eux-mêmes ; en effet, ces pères sont leurs causes, et eux sont pour nous une cause pour atteindre la vérité. Comme ce qu'il dit est excellent ! »[2].

(1) Cf. Aristote : *Métaphysique*, α, 1, 993 b 12-18.
(2) Al-Kindî : *Rasâ'il*, I, p. 103.

Mais on voit ici qu'al-Kindî va au delà du texte d'Aristote (α 1, 943 b 16-18), parce que celui-ci dit : « de plusieurs philosophes nous avons reçu certaines doctrines, mais ce sont les autres philosophes qui ont été la cause de la venue de ces derniers » (tr. Tricot, I, p. 108) ; alors ou bien al-Kindî n'a pas compris cette dernière phrase, qui veut dire que non seulement il faut se montrer reconnaissants envers les philosophes de qui nous avons reçu certaines doctrines, mais aussi envers les philosophes qui ont formé ces derniers ; ou bien al-Kindî ajoute une autre remarque, assez banale certes, qu'il faut être reconnaissants aussi envers les pères matériels (et non seulement spirituels) de ces philosophes. Nous croyons plutôt qu'al-Kindî n'a pas compris le texte d'Aristote, surtout si on considère le fait que la traduction arabe de ce passage chez Eusṭâth[1] est juste, et Eusṭâth a fait cette traduction pour al-Kindî lui-même[2]. Mais on peut l'excuser, car la traduction dit : « et d'autres furent la cause de l'existence de ceux-ci » — ce qui prête à la confusion.

Notre philosophe veut se montrer reconnaissant envers ceux qui ont dit la vérité, de quelque origine et de quelque race qu'ils fussent. Celui qui cherche la vérité doit la chercher là où elle se trouve ; on ne doit mépriser quiconque apporte de la vérité. A ce propos, il fait une charge à fond contre les gens de la religion, qui font le commerce de la religion, eux qui sont dépourvus de toute religion, et qui ne montrent de la ferveur religieuse que « pour défendre leurs fausses chaires, qu'ils ont occupées sans aucun mérite »[3]. Car, observe notre philosophe, il n'a pas de religion celui qui s'oppose à la science des choses telles qu'elles sont et l'appelle impiété *(kufr)*. En effet, la connaissance des choses, telles qu'elles sont, inclut la science divine, la science de l'unité divine, la science des vertus, et en général la science de tout ce qui est utile. Posséder ces sciences est une chose recommandée par les vrais Envoyés de Dieu, car ceux-ci enseignent la divinité d'Allâh tout seul, la poursuite des vertus et l'évitement des vices. Si notre philosophe insiste sur ce point (I, pp. 103-105), c'est qu'il s'adresse, semble-t-il, à des adversaires de la philosophie grecque parmi les gens de religion ou les théologiens. Seraient-ils les gens de *sunnah*, qui triompheront pendant le califat d'al-Mutawakkil (232-247 h. = 847-861 a. d.) et qui sont tenus encore en échec pendant le califat d'al-Mu'taṣim, auquel ce traité de philosophie première est dédié ? C'est possible. De toute façon, cette espèce de gens qui hurlent contre l'introduction d'une culture étrangère ont toujours existé, dans le passé comme de nos jours.

Al-Kindî prendra la décision de faire fi de leurs objections, car ce qui lui importe c'est « de mener à la perfection notre espèce humaine[4] »,

(1) In : Averroès : *Tafsîr mâ ba'd al-ṭabî'ah*, t. I, p. 9 en marge. Éd. Bouyges, Beyrouth, 1938. Eusṭâth vivait à la fin du IIe siècle de l'hégire (VIIIe de l'ère chrétienne).
(2) *Fihrist*, p. 366. Le Caire, s.d.
(3) *Rasâ'il*, I, p. 104.
(4) *Rasâ'il*, I, p. 103.

puisque c'est notre fin en cette vie. Pour ce faire, il suivra, dans ce livre sur la philosophie première, sa méthode habituelle, de mentionner tout ce que les anciens ont émis, dans un exposé simple et facile à comprendre, et de compléter ce qui leur manque, tout en s'excusant de ne pouvoir dire beaucoup, à cause de la difficulté du sujet traité.

Après avoir démontré la nécessité de s'occuper de la philosophie première, il s'engage dans son sujet.

a. L'objet de la métaphysique

Il se demande alors quel est l'objet de cette science. Pour résoudre ce problème, il commence par distinguer deux sortes de l'être humain *(Dasein)*: un être sensible, et un être intelligible. En effet, les choses sont : ou bien universelles, ou bien particulières. Les universels sont les genres par rapport aux espèces, et les espèces par rapport aux individus ; les choses particulières sont les individus, par rapport aux espèces. Les individus particuliers tombent sous les sens ; mais les genres et les espèces ne tombent pas sous les sens, et ne possèdent pas une existence sensible ; ils tombent sous l'intelligence humaine. Ce qui est sensible se représente à l'âme ; mais tout concept d'espèce ou du genre ne se représente pas à l'âme comme une image. Ce qui n'a pas de matière et ne se trouve pas inhérent dans une matière ne se représente pas du tout à l'âme ; mais nous l'admettons nécessairement par le raisonnement : par exemple, du corps du Tout (de l'Univers) ne sort ni vide ni plein : c'est une vérité qu'on ne peut pas se représenter par les sens, mais qu'on admet par le raisonnement que voici :

Vide signifie un espace où il n'y a aucun objet. Mais l'espace est le lieu où se trouve un objet. Donc, s'il y a espace, il faut qu'il y ait un objet dedans ; et s'il y a un objet, il faut qu'il y ait un espace. Il n'y a pas donc un espace sans objet dedans. Il n'y a pas donc un vide absolu.

D'ailleurs : si le plein est un corps, alors ou bien le corps du Tout (= de l'Univers) est infini en quantité ; ou bien, il est fini. Or, il n'y a pas d'infini actuel. Donc, le corps du Tout (= de l'Univers) ne peut pas être infini en quantité. Alors, il n'y a pas de plein après le corps du Tout : car, s'il y a un plein après lui, ce plein serait un corps ; si après ce plein il y a un plein, et après chaque plein il y ait un plein, il y aurait un plein infini ; et alors il y aurait un corps infini en quantité ; et il y aurait un infini en acte. Or, il est impossible qu'il y ait un infini en acte. Donc, il n'y a pas de plein après le corps du Tout.

Cette vérité ne se représente pas à l'âme ; mais c'est une vérité rationnelle.

Par le fait qu'il y a deux espèces d'êtres : l'être sensible et l'être intelligible, la recherche de la vérité est facile d'une part, difficile d'autre part. Celui qui cherche à se représenter l'intelligible comme le sensible ne l'aperçoit pas, comme la chauve-souris n'aperçoit pas les objets qui nous sont clairs à la lumière du soleil. Ce dernier exemple est tiré d'Aristote. D'ailleurs, tout ce passage est un résumé du chapitre 1 du livre petit alpha (993 a 30-993 b-11). Aristote dit : « l'investigation de la vérité est, en un sens, difficile, et, en un autre sens, facile. Ce qui le prouve, c'est que nul ne peut l'atteindre adéquatement, ni la manquer tout à fait. Chaque philosophe trouve à dire quelque chose sur la Nature ; en lui-même, cet apport n'est rien sans doute, ou peu de chose, pour la vérité, mais l'assemblage de toutes les réflexions produit de féconds résultats... Considérée ainsi, cette recherche serait facile. Mais le fait que nous pouvons posséder une vérité dans son ensemble et ne pas atteindre la partie précise que nous visons, montre la difficulté de l'entreprise. Peut-être aussi, comme il y a deux sortes de difficultés[1], la présente difficulté prend-elle sa source non dans les choses, mais en nous-mêmes. Ce que les yeux des chauves-souris sont, en effet, à l'éclat du jour, l'intelligence de notre âme l'est aux choses qui sont de toutes les plus naturellement évidentes. »[2].

Ce texte d'Aristote, cité *in extenso*, nous montre comment al-Kindî l'a compris : il croit que la difficulté vient de ce que nous voulons comprendre les choses intelligibles à la manière de choses sensibles, ce qui a pour résultat de nous empêcher de saisir les intelligibles, quelque clairs qu'ils soient pour l'évidence intellectuelle, comme les chauves-souris ne peuvent pas voir les objets à l'éclat du jour malgré toute leur clarté.

Voyons, en revanche, comment Averroès comprend et commente ce passage : il dit[3] : « si la difficulté de saisir les êtres est de deux sortes, il semble que la difficulté, par rapport aux choses qui sont au suprême degré de la vérité — à savoir le premier principe, et les principes séparés et purs de toute matière — vient de nous autres, et ne réside pas en ces principes eux-mêmes. Il en est ainsi parce que, étant séparés, ils sont intelligibles en eux-mêmes naturellement, et ils ne deviennent pas intelligibles par le fait que nous les rendons intelligibles, mais ils le sont en eux-mêmes... Puisque le cas de la raison par rapport à l'intelligible est le même que celui du sens par rapport au sensible, Aristote a comparé notre intelligence, par rapport à la perception des intelligibles purs de toute matière, au plus grand sensible, qui est le soleil, par rapport à la plus faible vue, celle de la chauve-souris. Mais cela ne veut pourtant pas dire qu'il est impossible de concevoir les choses séparés, comme il est impossible à la chauve-souris de regarder le soleil. Car, s'il en était ainsi, la nature aurait agi en vain, en faisant que ce qui est intelligible en lui-même naturellement à autrui, n'est pas intelligible à quiconque, comme si on faisait le soleil impossible à voir par toute vue. »

(1) L'une inhérente aux choses mêmes, l'autre tenant à la faiblesse de notre esprit (Alex., 142, 2).
(2) Aristote : *La Métaphysique*, livre α, 1, p. 993 a 30-993 b 11.
(3) Ibn Rushd (Averroès) : Tafsîr mâ ba'd at-tabî'at, I, éd. Bouyges, pp. 7-8. Beyrouth, 1938.

Il est évident qu'Averroès est plus près du sens voulu par Aristote, tandis que le sens donné par al-Kindî s'écarte du texte du Stagirite, tout en étant compréhensible.

A cette difficulté est dû le fait que beaucoup de ceux qui s'occupent des choses qui sont au delà de la nature se sentent perplexes, car ils s'y engagent comme s'il s'agissait pour eux des choses sensibles. De même ceux qui étudient les choses physiques en se servant de la méthode des mathématiques restent incertains, étant donné la différence de nature entre les objets des mathématiques et ceux de la physique. En effet, tout ce qui est physique est matériel, tandis que ce qui est mathématique ne l'est pas.

Après ces préliminaires, nous pouvons assurer que la physique est la science de tout ce qui se meut, tandis que la métaphysique est la science de ce qui est immobile.

b. De la méthode en métaphysique

Al-Kindî mélange ici les considérations sur la méthode, contenues dans le chapitre 3 du livre α de la *Métaphysique* d'Aristote avec l'exposé de l'objet de la métaphysique. Ce qu'il dit ici est un exposé confus du chapitre 3. Il dit, en résumé, que l'instruction est plus facile en les choses habituées, témoin le fait que les élèves apprennent plus vite les discours, les lettres, la poésie ou les romans, parce qu'ils sont habitués, depuis leur tendre enfance, aux fables et aux causeries. Celui qui emploie une méthode rigoureuse dans les recherches physiques reste incertain et n'atteint pas la vérité. « C'est pourquoi, il incombe à celui qui étudie une science de savoir d'abord l'essence de l'objet de cette science. Si nous cherchons l'essence des choses physiques, nous constatons... que le physique est ce qui se meut. Donc, la science physique est la science de tout ce qui se meut, et la métaphysique est celle de ce qui ne se meut pas. »[1].

C'est ce que dit Aristote d'une manière beaucoup plus claire et beaucoup plus précise quand il dit : « L'accoutumance favorise la connaissance. A quel point l'habitude est forte, c'est ce que montrent les lois, où les fables et les enfantillages ont plus de puissance, par la vertu de l'habitude, que la connaissance de la vérité au sujet de ces lois. Or, certains n'admettent qu'un langage mathématique ; d'autres ne veulent que des exemples ; d'autres entendent qu'on recoure à l'autorité de quelque poète ; d'autres, enfin, exigent pour toute chose une démonstration rigoureuse, tandis que d'autres jugent cette rigueur excessive, soit par impuissance à suivre la chaîne du raisonnement, soit par crainte de se perdre dans les futilités. Il y a, en effet, quelque chose de cela dans l'affectation de la rigueur. Aussi quelques-uns la regardent-ils comme indigne d'un homme libre, tant dans le commerce de la vie que dans la discussion philosophique. C'est pourquoi il faut avoir appris quelles

(1) Al-Kindî : *Rasâ'il*, I, p. 111.

exigences on doit apporter en chaque espèce de science, car il est absurde de chercher en même temps une science et la façon d'atteindre cette science ; et aucun de ces deux objets n'est facile à saisir. On ne doit pas notamment exiger en tout la rigueur mathématique, mais seulement quand il s'agit d'êtres immatériels. Aussi la méthode mathématique est-elle inapplicable à la Physique, car toute la Nature contient vraisemblablement de la matière ; de là vient que nous devons d'abord examiner ce qu'est la Nature, car ainsi nous verrons également de quoi traite la Physique »[1].

Le chapitre correspondant chez al-Kindî est tellement confus et mal rédigé, qu'il nous fût impossible de le comprendre sans le texte d'Aristote. A plus forte raison le texte d'al-Kindî fut-il tellement obscur à ses successeurs qu'ils ne s'en sont pas servis. Le livre petit alpha fut traduit par Eusṭâth, puis par Isḥâq ibn Ḫunain ; et Yaḥyâ ibn 'Adyy l'a commenté. Les deux traductions se trouvent dans le *Tafsîr mâ ba'd al-tabî'ah* d'Averroès ; et le commentaire de Yaḥya ibn 'Adyy se trouve dans deux manuscrits : à Bûhâr Library à Calcutta, et à Tashkent en U.R.S.S. (nº 2385, ff. 183 b-190 a).

A quoi tient cette obscurité ? A un manque de compréhension, de la part d'al-Kindî ? A l'obscurité de la traduction d'Eusṭâth ? Au caractère défectueux et fautif du texte publié ? Mais la traduction d'Eusṭâth est là : claire et précise. Il est vrai aussi que le texte publié est fautif et défectueux. Mais nous croyons aussi qu'al-Kindî n'a pas pu comprendre le texte d'Aristote, malgré sa clarté ; la preuve en est cette confusion entre les idées exprimées par celui-ci.

*
* *

Il n'y a pas de démonstration pour toute chose ; en effet, il y a des choses pour lesquelles il y a des démonstrations, et d'autres qui n'en ont pas. La démonstration n'a pas besoin d'une démonstration, sinon cela irait à l'infini, et ce qui est infini n'existe pas.

En mathématiques, il faut exiger une démonstration ; si nous employons l'opinion (la conviction, comme il dit) en mathématiques, notre connaissance sera probable et non pas scientifique.

Aussi faut-il distinguer l'objet de chaque science, et employer la méthode appropriée à cet objet. Par exemple, il ne faut pas employer l'opinion en mathématiques, ni chercher la représentation sensible en théologie, ni les syllogismes dans les éléments premiers de la physique, ni la démonstration en rhétorique, ni dans les principes de démonstration une démonstration.

Ce qu'al-Kindî dit ici est emprunté aux *Seconds Analytiques* (livre II, c. 9, p. 93 b 20-27).

Après avoir réglé ces questions méthodologiques, al-Kindî procède à l'étude des grands problèmes de la métaphysique : l'infini, et l'un.

(1) Aristote : *La Métaphysique*, livre α 3, p. 995 a 3-18 ; trad. Tricot, I, pp. 117-118.

c. L'infini

Pour discuter le problème de l'infini, al-Kindî commence par un exposé sommaire sur la nature de ce qui est éternel. Dans son traité *Des définitions et des descriptions des choses il définit l'éternel ainsi : « l'éternel* est ce qui ne fut pas non-être, et qui n'a besoin d'aucune autre chose pour subsister et être. Ce qui n'a pas besoin d'autre chose pour subsister et être n'a pas de cause ; ce qui n'a pas de cause existe éternellement »[1]. L'éternel n'a pas de sujet, ni de prédicat, ni d'auteur, ni de cause finale. Il n'a pas non plus un genre, car s'il avait un genre, il serait une espèce ; et l'espèce est constituée d'un genre qui lui est commun avec d'autres espèces, et d'une différence spécifique qui n'existe pas en autrui mais lui revient en propre. Elle a un sujet, qui est le genre qui contient sa forme et la forme d'autres espèces, et un prédicat qui est la forme qui lui est propre ; elle a donc un sujet et un prédicat. Or, nous avons montrée que l'éternel n'a ni sujet, ni prédicat. Donc, l'éternel n'a pas de genre.

L'éternel ne périt pas, car la destruction est un changement qui survient à la qualité *(maḥmûl)* et non pas au qualifié premier. En effet, le qualifié *(ḥâmil)* premier, qui est l'être, ne change pas. Ce qui se détruit ne se détruit pas en donnant l'être à son être ; et tout ce qui change, change en son plus proche contraire — c'est-à-dire celui qui participe avec lui au même genre, par exemple : le chaud qui change en froid ; tandis que le sec n'est pas considéré le contraire du chaud, ni le doux, ni le long, car les contraires proches sont ceux qui tombent sous le même genre proche.

Le destructible est un genre ; si l'éternel se détruisait, il aurait un genre. Or, il n'a pas de genre. Donc, il n'est pas destructible.

L'altération est un changement. Or, l'éternel ne change pas de l'imperfection en la perfection. Donc, il ne s'altère pas. Par conséquent, il ne passe pas à la perfection, puisqu'il ne lui manque rien ; il est déjà parfait ; ce qui est parfait est dans un état stable. Il est donc nécessairement parfait.

Un corps a un genre et des espèces. Or, l'éternel n'a pas de genre. Donc. l'éternel n'est pas un corps ; autrement dit, un corps ne peut pas être éternel.

Après avoir affirmé d'une façon sommaire ces propositions, al-Kindî procède à une démonstration approfondie et en règle. Voici la teneur de cette preuve, pour établir qu'un corps ne peut pas être infini en acte.

Il faut noter d'abord qu'un corps éternel doit être infini. Pour démontrer qu'un corps ne peut pas être éternel, il suffit de démontrer qu'il n'y a pas d'infini actuel, tout infini étant seulement en puissance, et non pas en acte.

Commençons donc par démontrer l'impossibilité de ce qu'un corps

(1) *Rasâ'il*, I, p. 169, ll. 10-11.

puisse être infini. Pour ce faire, al-Kindî avance les prémisses suivantes, qu'il estime immédiatement évidentes :

A. Tous les corps, dont aucun n'est plus grand qu'un autre, sont égaux ;

B. Ceux dont les distances entre leurs extrémités sont égales, sont égaux en acte et en puissance ;

C. Ce qui est fini n'est pas sans fin ;

D. Si à l'un des corps égaux on ajoute un corps, il sera le plus grand parmi eux, et il sera plus grand que ce qu'il était avant d'ajouter ce corps ;

E. Si deux corps finis en grandeur sont réunis, le corps résultant de cette addition sera également fini en grandeur. Cela est vrai de tout corps et de tout ce qui a une grandeur ;

F. Le plus petit entre deux objets homogènes mesure[1] le plus grand parmi eux, ou une partie de celui-ci.

Or, s'il y a un corps infini, alors si on détache de lui un corps fini en grandeur, ce qui reste sera ou bien fini en grandeur, ou bien infini en grandeur. Si le reste est fini en grandeur, alors si on lui ajoute ce qui avait été détaché de lui (et qui est fini en grandeur), le corps ainsi formé des deux sera fini. Or, avant ce détachement il fut infini. Donc, il serait fini et infini à la fois, ce qui est contradictoire et impossible. — Mais si le reste est infini en grandeur, alors si on lui ajoute ce qui lui fut enlevé, il sera ou plus grand que ce qu'il n'avait été avant cette addition, ou égal. S'il est plus grand que ce qu'il n'avait été, alors l'infini sera plus grand que l'infini. Ce qui est absurde.

Le plus petit entre deux objets mesure le plus grand, ou une partie de celui-ci.

Alors, le plus petit entre deux corps infinis mesure le plus grand ou une partie de celui-ci. S'il mesure le tout, il en mesurera une partie sans doute. Alors, le plus petit sera égal à une partie du plus grand parmi les deux infinis. Deux objets sont égaux quand les distances entre leurs extrémités sont les mêmes (proposition B). Ils ont donc des extrémités, c'est-à-dire : des limites. Ils sont donc finis. Or, nous les avons supposés infinis. Le plus petit infini serait fini ; ce qui est contradictoire et partant absurde. Donc, aucun des deux infinis n'est plus grand que l'autre.

D'autre part, s'il ne devient pas plus grand que ce qu'il ne fut avant d'ajouter un corps, alors un corps serait ajouté à un autre corps sans que celui-ci augmente ; et par conséquent, il serait égal à sa partie, et la partie serait alors aussi grande que le tout, ce qui est contradictoire et absurde.

(1) Il faut lire dans le texte : يَعُدّ (et non pas : بعْد — ce qui est un non-sens), et corriger ainsi partout où il se trouve, aussi bien dans ce traité *De philosophie première* que dans l'autre *Sur la démonstration de la finitude du corps du monde* (Rasâ'il, I, pp. 188-190).

Il est donc démontré qu'il ne peut pas y avoir un corps infini ; et par là, il est également démontré qu'il ne peut pas y avoir une grandeur infinie en acte.

Or, le temps est une grandeur (une quantité : kammiyyah). Donc, il ne peut pas y avoir un temps infini en acte. Le temps a donc un commencement et il est fini.

D'autre part, tout ce qui se trouve dans un fini doit être fini lui aussi. Par exemple, le mouvement, la quantité, le temps ou l'espace, qui se trouvent en fait dans un corps, sont finis, puisque le corps est fini.

Le corps du Tout (de l'Univers) est fini, lui et tout ce qui se trouve en lui.

Voilà la démonstration que fournit le livre : *Sur la philosophie première*[1], dédié au calife al-Mu'taṣîm bi-Allâh.

Mais dans un autre traité consacré essentiellement à ce sujet, et intitulé : *De la démonstration de la finitude du monde*, il traite le même sujet d'une manière plus mathématique, mais qui ne diffère pas, dans sa teneur générale, de la démonstration ci-dessus exposée. En voici les articulations :

« Grandeur » se dit de l'une des trois choses suivantes : la ligne, la surface, ou le corps. Les grandeurs sont dites homogènes quand elles sont du même genre : lignes, surfaces, ou corps.

1. Les grandeurs homogènes, dont aucune n'est plus grande que l'autre, sont égales. *Exemple:* si les deux grandeurs : A et B sont homogènes et que l'une ne soit plus grande ni plus petite que l'autre, alors elles seront égales entre elles.

La démonstration: si elles n'étaient pas égales, l'une serait plus grande que l'autre : soit A plus grande que B. Or, nous avons vu au début qu'elle n'est pas plus grande que B. Cela serait donc contradictoire et absurde. Elles sont donc égales. Ce qu'il fallait démontrer.

A B

2. Si on ajoute à l'une des grandeurs homogènes une grandeur du même genre, elles deviendraient inégales.

Cette proposition est vraie ; car, s'il n'en était pas ainsi, son contraire serait vrai : à savoir que, si on ajoute à l'une des grandeurs homogènes une autre grandeur homogène, elles seraient égales. Alors, la partie d'une chose serait égale à son tout ou plus grande que son tout. *Exemple:* soit A et B deux grandeurs égales, et qu'on ajoute à A une grandeur homogène aux deux autres, qu'on appellera C ; alors A+C est plus grande que B.

La démonstration: il n'en peut pas être autrement ; sinon, alors ou bien B est égale à A+C, ou bien elle est plus grande qu'elle. Si B est égale à A+C — et nous avons vu au début que B est égale à A — donc A est égale à A+C. Or, A est une partie du A+C. Donc, la partie serait égale au tout ; ce qui est contradictoire et absurde. Donc, B n'est pas

(1) *Rasâ'il*, I, pp. 113-116.

égale à A+C. — Si B était plus grande qu'A+C, et B fût égale à A, alors A serait plus grande qu'A+C. Mais alors la partie serait plus grande que le tout, ce qui est une terrible contradiction. Donc, A+C est plus grande que B. Ce qu'il fallait démontrer. Il est donc établi que, si on ajoute une grandeur à une autre grandeur qui lui est homogène, les deux ensemble seront plus grandes que l'une d'elles séparément.

A B A + B

3. De deux grandeurs infinies et homogènes, aucune ne peut être plus petite que l'autre, car la plus petite mesure[1] la plus grande ou une partie d'elle. Tout ce qui mesure une chose est égal en quantité à une partie de la chose mesurée. Or, une partie d'un infini est finie ; et ce qui est égal en quantité à un fini est fini. Alors l'infini qui serait moins grand serait en même temps fini et infini, ce qui est absurde. Donc, il n'est pas possible qu'il y ait un infini plus grand qu'un autre infini.

Exemple: soit les deux lignes AB et CD, qui sont deux grandeurs homogènes et infinies. Nous disons qu'il n'est pas possible que l'une soit plus grande que l'autre.

La Démonstration: s'il n'en est pas ainsi, mettons qu'AB soit plus grande que CD. Alors, CD est plus petite qu'AB, et en AB il y aura plus que ce qu'il y a en CD. Mais s'il y a en AB plus qu'en CD, alors CD mesure AB plusieurs fois, et CD mesure une partie d'AB — qu'on appellera AE une seule fois. Supposons que cette partie de la ligne CD, mesurée une seule fois, ou la partie égale à un double de CD — est la grandeur FE. Or, une partie de la grandeur infinie AB est finie, puisqu'elle est susceptible d'augmenter. Donc, FE est finie, puisqu'elle est susceptible d'augmenter. Or, ce qui est égal au fini est fini. Donc, CD est finie. Mais nous l'avons supposée, au début, infinie ; ce qui est une contradiction et une absurdité.

Donc, si deux grandeurs homogènes sont infinies, aucune des deux ne peut pas être plus petite que l'autre. Ce qu'il fallait démontrer.

C D A F E B

4. La somme des grandeurs homogènes, dont chacune est finie, est également finie.

Exemple: soit A et B deux grandeurs finies. Nous disons que leur somme est finie.

La Démonstration: traçons la ligne C égale à la grandeur A, et prolongeons-la par la ligne droite D qui est égale à B. Nous montrons que CD est égale à la somme d'A+B. La grandeur CD est nécessairement finie ; sinon, CD serait infinie ; or, ce qui est infini est inépuisable quelque quantité qu'on lui enlève ; car, si on en enlève, de CD, et qu'elle s'épuise, elle serait finie. Prenons de CD une grandeur égale à la grandeur A, qui

(1) Nous nous dispensons de signaler partout les fautes du texte établi par Abû Riḍâ, qui sont aussi nombreuses que faciles à corriger !

sera C ; et une autre grandeur égale à B, qui sera D. Or, si on prend C de CD, il en reste D ; si on lui enlève encore D, il n'en restera plus rien. Donc, CD est finie. Donc, la somme des deux grandeurs A et B, qui sont finies, est CD ; cette somme est donc finie. Ce qu'il fallait démontrer :

A C D B

Après avoir établi ainsi ces quatre propositions, *more geometrico*, al-Kindî passe à la démonstration de l'impossibilité qu'il y ait un corps infini ; et c'est la même démonstration que nous avons exposée plus haut.

Il répète encore les mêmes propositions et la même démonstration en deux autres traités :

a) le *Traité sur l'essence de l'infini* (*Rasâ'il*, I, pp. 194-196) ;

b) et le *Traité de l'unité divine et de la finitude du corps du monde* (*Rasâ'il*, I, pp. 202-203).

Cette répétition en quatre traités des mêmes propositions et de la même démonstration, concernant la finitude du monde et l'impossibilité de l'infini, nous surprend. Ce qui nous surprend plus c'est que la partie du *Traité de la philosophie première*, qui va de la page 114, l. 12, jusqu'à la page 117, l. 12, est répétée mot à mot dans le *Traité de l'unité divine*, p. 202, l. 4, jusqu'à la page 204, l. 15 ; de même la partie du *Traité de la philosophie première* qui va de la page 120, l. 7, jusqu'à la page 122, l. 4, est répétée mot à mot dans le *Traité de l'unité divine*, p. 204, l. 16, jusqu'à la page 207, l. 1. Mais puisque les deux destinataires ne sont pas les mêmes (le premier traité étant dédié à Aḥmad ʿibn al-Muʿtaṣim, le deuxième à ʿAlî ibn al-Jahm), al-Kindî ne sentit pas tant de scrupules et croyait avoir bonne conscience !

* * *

Cherchons maintenant les antécédents dans la philosophie grecque. Nous avons d'abord Aristote, qui dans le livre 3 de la *Physique* traita amplement le problème de l'infini. Il estime qu'il n'y a pas de grandeur infinie en acte[1]. Pourtant, ni le temps ni le mouvement n'ont pas de commencement ni de fin ; le nombre aussi peut être augmenté à l'infini[2]. C'est pourquoi on peut dire qu'en un sens l'infini n'existe pas, et qu'en un autre sens il existe : en puissance, il existe ; mais en acte, il n'existe pas. En effet, il n'y a pas de limite à l'augmentation du nombre, mais il n'existe pas en fait un nombre infini.

L'argument basé sur la division de l'infini et rapporté par al-Kindî plus haut, se trouve en germe chez Aristote, quand il dit : « il est évident...

(1) Aristote : *Physique*, III, c. 5, à la fin.
(2) Aristote : *Physique*, III, c. 6, au début.

que l'infini ne peut exister comme être en acte, et comme substance ou principe, car une quelconque de ces parties, prise à part, sera infinie, si on peut le partager. En effet, l'essence de l'infini et l'infini sont la même chose, si l'infini est substance et non dans un sujet ; par conséquent, il sera ou indivisible ou divisible en infinis, mais il est impossible que la même chose soit plusieurs infinis »[1]. La différence entre l'exposé d'al-Kindî et celui d'Aristote est que notre philosophe arabe développe son argument sous une forme mathématique bien articulée.

Mais si Aristote reconnaît l'infini en puissance, notre philosophe ne manquera pas de faire de même. Le Stagirite dit : « mais d'autre part, si l'on nie absolument l'infini, il s'ensuit nombre de conséquences inacceptables, c'est évident : en effet, il devra y avoir un commencement et une fin du temps ; les grandeurs ne seront pas divisibles en grandeurs, et le nombre ne sera pas infini. Puisque, ceci établi, des deux côtés apparaît une impossibilité, il faut un compromis et il est clair que l'infini est en un sens, en un autre non. — Or, l'être se dit : et de l'être en puissance, et de l'être en acte, et l'infini est par composition et par retranchement. Que la grandeur n'est pas infinie en acte, on l'a dit ; mais elle l'est par division, car il n'est pas difficile de ruiner les lignes insécables ; reste donc que l'infini est en puissance[2]. »

Al-Kindî exprime la même idée en disant que « par l'imagination, il est possible d'augmenter le corps du Tout continuellement, en imaginant un corps plus grand, et plus grand encore que celui-ci, et ainsi de suite *ad infinitum*, car en puissance cette augmentation ira à l'infini. Être en puissance c'est être possible, et être possible c'est être en puissance. Cela s'applique également au mouvement, et au temps. Mais en acte, il n'y a pas d'infini[3] ».

Réfutation de la thèse de l'éternité du temps

Mais, contrairement à Aristote, al-Kindî tire les conséquences logiques de la négation de l'infini. Puisqu'on a établi qu'il est impossible qu'il y ait un infini en acte, il faut admettre qu'il n'y a pas de temps infini, c'est-à-dire éternel, ni de mouvement éternel, c'est-à-dire infini.

Voici son argumentation : si avant chaque période du temps il y a une période, et ainsi de suite *ad infinitum*, il y aura un temps infini entre l'éternité *a parte ante* et aujourd'hui. Or, il est impossible de parcourir l'infini. Donc, il n'est pas possible qu'il y ait une infinité entre aujourd'hui et l'éternité. Il y aurait donc un temps infini et fini, ce qui est contradictoire et absurde. De même, si on regarde l'avenir : s'il y a entre aujourd'hui et l'éternité *a parte post* une infinité, il y aurait un infini fini,

(1) Aristote : *Physique*, III, c. 5, p. 204 a 20-25. Traduction H. Carteron, tome premier, p. 99. Paris, Les Belles Lettres, 1966.
(2) Aristote : *Physique*, III, c. 6, p. 206 a, ll. 9-17. Traduction citée, pp. 103-103.
(3) Al-Kindî : *Rasâ'il*, I, p. 116, ll. 13-19.

ce qui est contradictoire et absurde. Donc, aussi bien par rapport au passé que par rapport à l'avenir, il n'y a pas de temps infini. Le temps n'est pas dans une partie de l'infini, mais du fini. La durée du monde n'est pas donc infinie. « L'avenir ne peut pas être infini en fait. Car, s'il est impossible que le temps passé soit infini comme nous l'avons établi, et puisque les temps se succèdent l'un après l'autre — alors chaque fois qu'on ajoute un temps au temps fini, la somme sera également finie ; sinon, une chose limitée en quantité ayant été ajoutée à une quantité limitée aurait composé une quantité illimitée — ce qui est absurde[1]. »

Le temps, continue al-Kindî, est une quantité continue, c'est-à-dire qu'il y a une partie qui est commune entre le passé et l'avenir ; cette partie commune est l'instant, qui est la dernière extrémité du temps passé et la première extrémité de l'avenir.

La conception du temps chez al-Kindî, est donc plus proche de celle de Platon, qui dans le *Timée* a professé la doctrine du commencement du temps.

Ici se pose la question : al-Kindî s'est-il servi du livre de Jean Philopon : Κατὰ τῶν Πρόκλου περὶ ἀϊδιότητος κόσμου ἐπιχειρημάτων *(De aeternitate mundi)* ? C'est très probable, puisque le livre de Jean Philopon fut traduit en arabe et amplement répandu[2], et que les dix-huit arguments de Proclus, pour prouver l'éternité du monde, furent traduits par Isḥâq ibn Ḥunain (m. en 298 h./910 a. d.). Nous avons publié la première moitié de cette traduction, la seule qui nous reste[3]. Jean Philopon, dans sa réfutation de Proclus, s'appuie non seulement sur Platon, mais surtout sur les commentaires de Tauros et de Porphyre sur le *Timée* de Platon, sans faire aucun appel à la *Bible*, ce qui lui assurera un grand succès chez les philosophes musulmans, et même chez les théologiens[4].

Puisque donc la réfutation de Jean Philopon fut tellement répandue, il est donc très possible qu'al-Kindî l'a utilisée pour établir sa réfutation de la thèse de l'éternité du monde et partant du temps.

d. L'Un

Dieu est l'Un. Mais il faut préciser dans quel sens ce mot est pris. Pour le faire, al-Kindî s'engage dans une longue discussion, dans son livre *Sur la Philosophie première* (*Rasâ'il*, I, pp. 154-162), sur la nature de l'un et les différentes acceptions que ce terme comporte. Son exposé est mal rédigé, vague, mais on peut la comprendre à l'aide de sa source principale, qui est ici Aristote (*Métaphysique*, Δ, c. 6, et livre I, c. 1 sqq.).

(1) Al-Kindî : *Rasâ'il*, I, p. 122. Cf. *Rasâ'il*, I, p. 197, où il répète les mêmes arguments.

(2) Voir notre : *La Transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, p. 103. Paris, 1968.

(3) In : *Neo-platonini apud Arabos*, pp. 72-73. Le Caire, 1955.

(4) Parmi les œuvres d'al-Ash'arî, on mentionne un livre contre ce livre de Proclus. Voir Ibn 'Asâkir : *Tabyîn kadhib al-muftarî*, 136. Damas, 1347 h. Voir aussi *supra*, p. 270.

Il veut aboutir à la définition du vrai un. Aussi passe-t-il en revue les différents sens que comporte l'un :

L'un se dit ou bien *par accident*, ou bien *par essence*.

Il se dit *par accident* comme dans les mots équivoques, et les synonymes : par exemple : lame, couteau et canif qui désignent un morceau tranchant de fer pour couper, ils sont « un » par rapport à l'objet qu'ils désignent ; de même les homonymes : cousin (insecte) et cousin (parent) sont « un » par rapport au mot qui les désigne ; de même quand écrivain et orateur désignent le même homme.

Il se dit *par essence* des choses qui ont la même essence. Par essence, l'« un » se dit selon quatre modes :

a) ou bien selon la continuité, ce qui est du domaine de l'élément ;

b) ou bien selon la forme, ce qui est du domaine de l'espèce ;

c) ou bien selon le nom, ce qui est du domaine aussi bien de l'élément que de la forme ;

d) ou bien enfin selon le genre, ce qui est du domaine de l'élément. L'un selon la continuité est l'un selon l'élément ou le lieu, et c'est ce qu'on appelle l'un selon le nombre, ou selon la figure. L'un selon la forme se dit des choses qui ont une seule définition. L'un selon le genre se dit des choses dont la définition de leurs prédicats est la même. L'un selon le nom est ce qui est un par égalité, et l'un par égalité s'applique aux choses qui tombent sous le même rapport, par exemple les choses médicales appartiennent à la médecine. (C'est ce qu'Aristote appelle l'un par analogie.) De ces quatre modes — à savoir : l'un selon le nombre, l'un selon la forme, l'un selon le genre, et l'un selon l'égalité (entendez : par analogie) — les modes postérieurs impliquent les modes antérieurs, tandis que les modes antérieurs n'impliquent pas les modes postérieurs : c'est-à-dire que ce qui est un selon le nombre est un selon la forme, et non inversement ; ce qui est un selon la forme l'est selon le genre et non inversement, et ce qui est un selon le genre l'est par l'égalité (= l'analogie) et non inversement.

Puisque le Multiple se dit par opposition à l'Un, le Multiple sera divisé en sens opposé, d'autant de façons que l'Un : il y a multiplicité par discontinuité, ou par les formes, ou par les genres, ou par analogie[1].

C'est exactement ce que dit Aristote (*Métaphysique*, Δ, c. 6, p. 1016 b 32-1017 a 6). Voici, en effet, ce qu'il dit : « ce qui est un, l'est, ou selon le nombre, ou selon l'espèce, ou selon le genre, ou par analogie : selon le nombre, ce sont les êtres dont la matière est une ; selon l'espèce, les êtres dont la définition est une ; selon le genre, les êtres dont on affirme le même type de catégorie ; enfin, par analogie, toutes les choses qui sont l'une à l'autre comme une troisième chose est à une quatrième.

(1) Al-Kindî : *Rasâ'il*, I, pp. 159-160.

Les modes postérieurs de l'Un impliquent toujours les modes antérieurs : par exemple, ce qui est un selon le nombre est aussi un selon l'espèce, tandis que ce qui est un selon l'espèce l'est aussi selon le genre ; mais ce qui est un selon le genre ne l'est pas toujours selon l'espèce, il l'est seulement par analogie ; enfin, ce qui est un par analogie, ne l'est pas toujours selon le genre. Il est manifeste aussi que le Multiple sera divisé, en sens opposé, d'autant de façons que l'Un : il y a multiplicité, en effet, ou par discontinuïté, ou par division de la matière selon l'espèce, qu'il s'agisse de la matière prochaine ou de la matière ultime, ou bien par la pluralité des définitions exprimant la quiddité »[1].

* * *

Après avoir énuméré ces différents sens de l'*un*, al-Kindî les discute un à un pour voir lequel est celui de l'*un* dans le vrai sens du mot.

a. Le vrai *un* n'est pas celui qui s'applique à des homonymes, ou à des synonymes, parce que dans ces deux cas il désigne plusieurs choses ;

b. Il n'est pas non plus ce qui est *un* selon l'élément, car il désigne aussi plusieurs choses, par exemple : la porte et le lit sont *un* selon l'élément, qui est le bois ;

c. Il n'est pas ce qui est indivisible, parce que l'indivisible se dit de deux manières : l'indivisible en acte, et l'indivisible en puissance : l'indivisible en acte est ce qui est très difficile à diviser, par exemple : le diamant, mais le diamant a des parties, puisqu'il est un corps ; donc il est multiple. Est indivisible en acte aussi bien qu'en puissance ce dont l'essence est détruite s'il est divisé, par exemple un homme : Muḥammad, ou un cheval, ainsi que toute personne physique. Est indivisible aussi ce qui n'a pas de parties, c'est-à-dire ce qui forme un tout indivisible.

En somme le vrai Un n'est « ni élément, ni genre, ni espèce, ni individu, ni différence (spécifique), ni propre, ni accident général, ni mouvement, ni âme, ni intellect, ni tout, ni partie, ni somme, ni quelque, ni un par rapport à un autre ; mais il est un absolument. Il n'admet aucune multiplicité, ni aucune composition, ni le multiple ; ni aucun des modes de l'un que nous venons d'énumérer, et ne s'applique à lui aucun de leurs noms... Le vrai Un n'a ni matière, ni forme, ni quantité, ni qualité, ni relation, et il n'est pas qualifié d'aucune autre catégorie. Il n'a ni genre, ni différence, ni individu, ni propre, ni accident général. Il n'est pas mû... C'est donc une unité pure, et rien qu'unité... Il ne se multiplie d'aucune manière, ne se divise d'aucun mode, ni de soi, ni par un autre. Il n'est ni temps, ni espace, ni sujet, ni prédicat, ni tout, ni partie, ni substance, ni accident. »[2].

(1) Aristote : *La Métaphysique*, t. I, pp. 267-268. Traduction Tricot, Paris, Vrin, 1966.
(2) Al-Kindî : *Rasâ'il*, I, pp. 160-161.

Le vrai Un ne reçoit l'unité de rien d'autre. C'est lui qui confère l'unité à tout ce qui est un. Il n'est pas possible que la chaîne de donateurs de l'unité aille à l'infini ; mais il faut s'arrêter à un donateur suprême, qui est le vrai Un, l'Un par excellence, l'Un qui est le vrai et le premier. Tout ce qui est susceptible d'unité, la reçoit de Lui. Tout autre un que le vrai Un n'est pas *un* en vérité, mais par métaphore. De l'Un émanent toute unité, et toute essence ; l'essentialisation de tout sensible vient de l'Un. C'est Lui le Créateur, et le principe de tout mouvement.

C'est l'unité qui fonde l'être du Tout ; sans l'unité, le Tout s'effondrerait et se détruirait.

Donc le vrai Un est le Premier, le Créateur, le Conservateur de tout ce qu'Il crée. Il n'y a, au sens vrai, qu'un seul Un ; toute autre unité est dite par métaphore[1].

Dieu est la cause efficiente de la création

Contrairement à ses maîtres grecs, al-Kindî, en bon musulman, qualifie Dieu de cause efficiente et créatrice du monde.

Pour le prouver, il distingue les différents sens de l'action[2] (de l'agir) :

1) la vraie action et la première est celle de créer *ex nihilo*. Il est évident que ce genre d'action est le propre de Dieu, qui est la cause suprême. Cet acte s'appelle : *création ;*

2) un autre sens, est l'effet de l'efficient dans ce qui est affecté.

L'agent dans le premier cas agit sans être affecté d'aucune manière. Donc le véritable Agent est celui qui engendre ses effets sans être affecté. C'est pourquoi le véritable Agent est Dieu, cause du Tout. Les autres êtres, c'est-à-dire toute la créature, sont appelés causes, par métaphore, car ils sont affectés : le premier entre eux est affecté par le Créateur, et les autres les uns par les autres : ainsi le premier est affecté, de son affection un autre est affecté, de celui-ci un troisième, etc., jusqu'au dernier affecté : donc le premier affecté est appelé agent, par métaphore, par rapport à celui qui en est affecté, puisque c'est sa cause proche ; de même le second, puisqu'il est la cause proche du troisième, et ainsi de suite jusqu'au dernier causé.

Dieu est donc la cause première de tous les causés, qu'ils soient causés avec médiation ou sans médiation ; car Il est toujours agent, et jamais passif. Mais Il est la cause proche du premier affecté, et cause — par médiation — de tout ce qui vient après le premier affecté.

(1) Al-Kindî : *Rasâ'il*, I, p. 162.
(2) Al-Kindî : *Rasâ'il*, I, pp. 182-184.

Le deuxième genre d'action se divise en deux sortes :

a) l'action dont l'effet se détruit avec la cessation de l'action, par exemple : la marche du marcheur : en effet, s'il cesse de marcher, il n'y aura pas de marche, c'est-à-dire d'effet de son action ;

b) et l'action dont l'effet persiste après la cessation de l'action, par exemple la peinture, la construction et d'autres industries semblables ; car la peinture et l'édifice construit persistent après la cessation de l'action de l'agent. — Al-Kindî distingue les deux sortes par deux mots différents : il appelle la première : *fi'l*, la seconde : *'amal*[1] (m. à m. : *travail*).

*
* *

Mais cette création par la cause première se fait selon une hiérarchie du monde qui va de Dieu jusqu'au monde sublunaire. Malheureusement le texte où il aurait traité cette hiérarchie est perdu : c'est la suite, ou le tome second du livre *sur la Philosophie première*, qu'il annonce à la fin du tome premier (*Rasâ'il*, I, p. 162, ll. 15-16) et auquel il réfère parfois (par exemple, *Rasâ'il*, I, p. 251, l. 3). On aurait bien voulu voir comment notre philosophe avait esquissé la théorie de l'émanation, qui sera amplement développée par al-Fârâbî.

Le système du monde

Le monde d'al-Kindî est celui décrit par Aristote et précisé par Ptolémée. Il connaissait leurs deux systèmes à fond.

Nous avons d'al-Kindî trois traités qui expliquent son système du monde, à savoir :

a) *Traité où l'on montre comment le Corps Extrême (le Premier Ciel) s'agenouille devant Dieu et Lui obéit;*

b) *Traité où l'on démontre que les éléments et le Corps Extrême sont sphériques;*

c) *Traité où l'on démontre que la nature de la Sphère est différente des natures des quatre éléments.*

Pour bien comprendre le système d'al-Kindî, commençons par un court exposé du système du monde professé par Aristote.

Aristote estime que « le Ciel entier se compose d'un certain nombre de sphères creuses dont le centre commun est la terre, et qui s'enveloppent

(1) Il donne la définition de ces deux mots dans son *Traité de définitions*, ainsi : « l'action est le fait de causer un effet dans une chose qui en est susceptible », et le travail ('amal) : « est l'action dont l'effet dure » (il faut corriger ainsi le texte : فعل يمكث et non pas فعل بفكر qui n'a aucun sens ici) — *Rasâ'il* I, p. 166.

toutes les unes les autres jusqu'à la plus excentrique d'entre elles : le Premier Ciel où sont enchâssées les étoiles fixes dont le nombre est considérable... ces sphères sont contiguës et non continues... Au-dessous du Premier Ciel se trouvent les orbes des planètes ou des astres errants (πλάνητες, errantes), mais, selon Aristote, adoptant en cela les Idées d'Eudoxe et de Calippe, chaque planète comprend, non pas un seul orbe, mais plusieurs qui sont contigus ; finalement le Stagirite a adopté les chiffres proposés par Calippe : quatre pour Saturne, quatre pour Jupiter, et cinq pour chacune des autres planètes : Mars, Vénus, Mercure, ainsi que pour le Soleil et la Lune. La planète est logée dans l'épaisseur de l'un de ces orbes, le dernier, c'est-à-dire celui qui est à l'intérieur de tous les autres et, notons-le, elle est entraînée dans la rotation sur lui-même de cet orbe, sans être animée d'aucun mouvement propre, ni de rotation, ni de translation »[1].

Arrêtons-nous un peu au Premier Ciel. Aucun corps ne l'enveloppe, c'est pourquoi il n'est pas dans un lieu, ce qui l'empêche de se déplacer. Aussi est-il fixe. Mais, il tourne sur lui-même autour d'un centre immobile, à savoir : la terre. — Il y a des passages où Aristote déclare que le Ciel, c'est-à-dire ici le Premier Ciel, est divin. Le plus important est celui du *de Coelo* (II, 3, p. 286 a, ll. 8-12) où il dit : « Toute chose qui a une fonction existe en vue de cette fonction. Or, l'acte de Dieu est immortalité, c'est-à-dire vie éternelle. Par conséquent, il faut nécessairement qu'à ce qui est divin appartienne un mouvement éternel. Mais puisque tel est le caractère du Ciel (car c'est un corps divin), pour cette raison il lui est donné le corps circulaire, qui, par nature, se meut toujours en cercle[2] » ; c'est qu'Aristote divise les êtres en : éternels et divins d'une part, et contingents et corruptibles d'autre part : les premiers sont les substances célestes, et les deuxièmes sont les substances sublinaires[3].

Mais dans quel sens faut-il comprendre le qualificatif de « divin » appliqué au Ciel ? Est-il pris en son sens littéral, ou en un sens métaphorique ? Tout le problème est là.

En faveur de la première interprétation, on évoque le texte du *de Coelo*, où il dit : « C'est pourquoi il est bon de se persuader de la vérité des antiques doctrines, et surtout de celles de nos pères, et suivant lesquelles il existe quelque chose d'immortel et de divin parmi les êtres doués de mouvement, et d'un mouvement tel qu'il est sans aucune limite et qu'il est même plutôt la limite des autres mouvements. En effet, la limite est un contenant, et ce mouvement, étant parfait, enveloppe les mouvements imparfaits qui ont une limite et un point d'arrêt, tout en n'ayant lui-même ni commencement ni fin, mais continuant sans interruption

(1) René Mugnier : *La Théorie du premier moteur et l'évolution de la pensée aristotélicienne*, pp. 78-79. Paris, Vrin, 1930.
(2) Aristote : *Traité du Ciel*, II, 3, traduction Tricot, p. 73. Paris, Vrin, 1949.
(3) Aristote : *De generatione animalium*, II, 2, p. 731 b, 24.

pendant un temps infini ; et il constitue pour les autres mouvements la cause de leur commencement et le réceptacle de leur terminaison. Les anciens assignaient, pour résidence aux dieux, le Ciel, c'est-à-dire la région supérieure, comme étant la seule qui soit immortelle ; et notre présente argumentation confirme que le Ciel est incorruptible et engendré »[1].

Mais ce texte n'est pas formel, et il ne tranche pas la question d'une façon décisive. En tenant compte de l'évolution de la pensée aristotélicienne, il est permis de dire qu'il est bien malaisé d'affirmer qu'Aristote croyait à la divinité du Ciel, dans le sens précis du terme. Sinon, si le Ciel était divin, quel serait son rapport avec Dieu? Serait-Il le Corps de Dieu, et dans ce cas le Premier Moteur serait immanent à l'Univers? Mais un tel panthéisme est étranger à l'esprit de la théologie aristotélicienne.

* * *

Passons à al-Kindî. Celui-ci affirme que le Corps Suprême comme il l'appelle quelquefois[2], ou le Corps Extrême comme il l'appelle souvent[3], est « vivant et raisonnable » (*ibidem*, p. 247).

En effet, « la sphère est un corps ; tout corps est ou bien animé, ou bien inanimé. Donc, la sphère est ou bien animée, ou bien inanimée. — Toute cause naturelle est ou bien un élément, ou une forme, ou un agent, ou bien la fin pour laquelle l'agent agit.

Or, la sphère n'est pas un élément des engendrés, car l'élément engendrant change d'une forme en une autre ; mais la Sphère ne change pas.

Elle n'est pas non plus une forme, car la forme est inséparable de son élément, les deux sont unis ; mais la Sphère est séparée.

Elle n'est pas ce qu'en vue de quoi la génération est, car ce en vue de quoi la génération est — est une chose qui advient au corps, comme le fait d'être à l'abri est ce pourquoi une maison est ; mettre à l'abri est une chose qui advient à la maison...

Il ne reste plus que d'affirmer que la Sphère est une cause efficiente de tout ce qui est engendré, une cause efficiente proche.

L'engendré est ou bien animé, ou bien inanimé...

Donc, la Sphère est... la cause efficiente proche de tout être engendré et corruptible embrassé par la Sphère.

Donc, la Sphère est la cause efficiente proche de l'être animé et corruptible. L'être animé et corruptible est un corps sensible et mobile. Le corps n'est pas ce qui n'est ni engendré ni corruptible, mais il est créé du néant. L'être lui advient, et il devient animé, ou inanimé.

La Sphère est ainsi la cause proche de la vie d'un corps animé. La vie

(1) Aristote : *Traité du Ciel*, tr. Tricot, pp. 65-66. Paris, 1949.
(2) Al-Kindî : *Rasâ'il*, I, p. 247, l. 9-10, 259, l. 12, etc.
(3) Al-Kindî : *Rasâ'il*, I, pp. 244, 252, etc.

dans un corps animé est une forme du corps animé, qui lui est imprimée par la Sphère.

La cause efficiente, en tant que telle, est plus noble que l'effet en tant qu'effet »[1].

L'action d'une cause sur un effet s'effectue ou bien par un mouvement, comme le mouvement du maçon dans la construction d'un mur ; — ou bien sans mouvement, comme l'amour agit sur l'amoureux sans qu'il y ait un mouvement de la part de l'aimé. L'amour s'effectue ou bien par l'intermédiaire de la sensation en acte, comme l'amour d'un amoureux pour son bien-aimé ; — ou bien sans l'intermédiaire de la sensation, comme l'attraction du fer par l'aimant, cet amour est de par sa nature, et non pas par l'intermédiaire d'une sensation, comme c'est le cas de la vie dans un corps animé. Donc, l'amour existe par l'intermédiaire d'une sensation en acte, ou bien sans l'intermédiaire d'une sensation. Ce dernier est une inclination naturelle vers l'union avec l'aimé, ou bien par le corps, ou bien par la nature, par exemple l'attraction du fer à l'aimant est par le corps, tandis que l'attraction du moins bon au meilleur est par la nature. Donc, tout corps qui agit sur un autre corps : ou bien il y agit par nature, comme le feu agit sur le bois ; ou bien par l'amour naturel, je veux dire par le fait que la puissance dans la chose qui subit l'action, passe à l'acte qui se trouve dans la cause qui agit. Tout corps qui agit sur un autre par quelque chose qui n'est pas naturellement en lui : ou bien il le fait par un organe qui se trouve dans l'agent, comme les mains, les pieds, c'est-à-dire par un organe qui se meut dans le corps par lui-même et qui fait partie du corps ; — ou bien il ne le fait pas par un organe, mais l'effet se produit naturellement.

La Sphère est un corps qui produit la vie dans les êtres qui sont au-dessous d'elle. Alors, ou bien elle la produit par un organe animal, ou bien par l'amour ou la force. Donc, la vie est en elle de par la nature. Elle est donc animée (vivante).

Autre argument :

Les choses sont de trois sortes : une chose toujours en acte ; une chose toujours en puissance ; ou bien une chose est en puissance, puis elle devient en acte. Or, ce qui est toujours en acte est antérieur à ce qui est d'abord en puissance et qui passe après à l'acte, car celui-ci passe à l'acte grâce à quelque chose qui est en acte. Si l'on dit que c'est par lui-même qu'il est passé à l'acte, il serait toujours en acte. Mais nous avons dit qu'il fut d'abord en puissance, puis il a passé à l'acte.

S'il y a quelque chose qui est toujours en acte, et qui ne fut jamais en puissance, ça doit être une entité qui n'est pas engendrée. C'est pourquoi ce qui est engendré est la cause de ce qui est engendré.

(1) Al-Kindî : *Rasâ'il*, I. pp. 247-248. Nous avons corrigé le texte en plusieurs endroits.

Puisque le Corps Extrême (le Premier Ciel) se meut éternellement selon un ordre (τάξις), il est la cause de tout ce que le mouvement fait passer de la puissance à l'acte.

Le mouvement propre, qui s'effectue selon un ordre dans les corps engendrables, est le mouvement animal.

Donc le mouvement éternel, et qui s'effectue selon un ordre dans le Corps Extrême (le Premier Ciel) est un mouvement animal, qui n'est pas imprimé par un autre corps.

Bref, le Corps Extrême est éternellement vivant en acte, et il donne la vie — nécessairement — aux corps engendrés.

Le corps du Tout est donc vivant et il est la cause de la vie dans le monde de génération et de corruption.

La Sphère n'est pas formée d'autre chose, mais elle est créée du néant. Elle ne périt pas, puisque toute chose destructible se détruit en son contraire ; or, elle n'a pas de contraire. Elle ne croît pas, puisqu'elle ne se nourrit pas, ne goûte pas, et n'a pas de sens du goût, ni d'odorat, ni de tact. Mais elle a les deux sens nobles, à savoir : l'ouïe et la vue, car ils ne sont pas pour la croissance, mais pour l'acquisition des vertus. C'est par ces deux sens — l'ouïe et la vue — qu'on acquiert les sciences qui conduisent à toute la philosophie, qui à son tour prodigue toutes les vertus.

Voyons maintenant si les corps célestes sont raisonnables ou non. Puisque nous avons montré que les corps célestes sont animés (vivants), que la propriété de ce qui est vivant est la sensation, que les corps célestes n'ont que les sens de vue et d'ouïe à l'exclusion des autres sens, et que ces deux sens sont les moyens pour l'acquisition de ces vertus — il doit y avoir une raison pour l'existence de ces deux sens, car la nature ne fait rien en vain ni sans raison ; ils sont donc dans les corps célestes pour être la cause de la raison et du discernement. Donc les corps célestes (m. à m. : astronomiques) ont la faculté de discernement. Donc ils sont nécessairement raisonnables.

Autre argument : les corps célestes sont ou bien raisonnables, ou bien ils ne sont pas raisonnables. Il est évident que le corps raisonnable est plus noble que ce qui n'est pas raisonnable. Alors, s'ils n'étaient pas raisonnables, nous serions plus nobles que les corps célestes. Or, ils sont notre cause proche. S'ils n'étaient pas raisonnables, tout en étant notre cause proche, à nous qui sommes raisonnables, l'effet serait plus noble que la cause. Mais cela est absurde. Il faut donc que notre cause — c'est-à-dire les corps célestes — soit raisonnable.

Mais les corps célestes n'ont pas besoin ni de la faculté (ou appétit) irascible ni de la faculté concupiscible, puisqu'ils n'ont pas besoin de conserver leurs formes au moyen de la génération, ni de compenser ce qui s'écoulerait de leurs corps, puisqu'ils ne changent pas. Ils n'ont donc que la faculté raisonnable.

Al-Kindî finit par déclarer que le Tout est formé comme un seul animal[1].

La sphéricité du Corps Extrême

Notre philosophe consacre un traité à la démonstration de la sphéricité du Corps Extrême ou Premier Ciel[2].

S'il est établi que le Corps Extrême se meut autour du centre, et qu'il ne soit pas possible qu'un corps soit infini, ou bien alors les distances de ses extrémités sont égales, ou bien elles ne le sont pas. Si elles sont égales, le corps du Tout est nécessairement sphérique. Si elles ne sont pas égales, il est possible qu'il y ait une sphère dont les distances du centre seraient égales. Puisqu'il est établi qu'il n'y a ni vide ni plein en dehors du Tout, le Corps Extrême ne pourrait pas se mouvoir autour du centre du Tout tout en ayant des angles et des bases, puisque le corps qui n'est pas sphérique a des bases et des angles nécessairement. Il en donne une démonstration géométrique, et finit par conclure que le corps du Tout est sphérique nécessairement. La terre est aussi nécessairement sphérique, et elle est au centre du Tout. La surface de l'eau est également sphérique, de même que tous les éléments et le Corps Extrême sont sphériques.

Mais la nature de la Sphère est différente des natures des quatre éléments. Pour le prouver, al-Kindî engage une discussion sur les mouvements[3] :

La science de la physique est la science du mouvement, car la nature est la chose que Dieu a fait cause de tous les mouvements ; c'est la cause du mouvement et du repos consécutif au mouvement. Le mouvement simple et premier est de deux sortes : le mouvement circulaire, et le mouvement droit. Le mouvement droit se divise en deux : ou bien un mouvement qui va du centre, ou bien un mouvement vers le centre. Celui qui se meut du centre commence du centre et finit à l'extrême pointe des mobiles, et celui qui se meut vers le centre commence de l'extrême pointe des mobiles et se termine au centre. Ces deux mouvements sont donc contraires : le commencement de l'un est la fin de l'autre, et la fin de l'un est le commencement de l'autre.

Les choses qui sont contraires par rapport au mouvement sont contraires par rapport à la nature.

Les corps simples qui se meuvent du centre et vers le centre sont au nombre de quatre : l'eau et la terre se meuvent vers le centre, tandis que le feu et l'eau se meuvent du centre.

(1) Al-Kindî : *Rasâ'il*, I, 261.
(2) *Rasâ'il*, II, pp. 48-53.
(3) Cf. *Rasâ'il*, II, pp. 40-46.

Le mouvement simple convient au corps simple, et le mouvement complexe convient au corps complexe.

Ce qui va vers le centre est le lourd, et ce qui va à partir du centre est le léger. Donc la terre est le plus lourd des corps, et le feu est le plus léger. Quant à l'eau et à l'air, il leur arrive d'être l'un ou l'autre d'une manière relative : l'eau est lourde, par rapport à l'air, et légère par rapport à la terre ; l'air est léger, relativement à l'eau, mais lourd relativement au feu. Le chaud domine le feu et l'air, et le froid domine la terre et l'eau. Le mouvement du corps chaud est à partir du centre, tandis que le mouvement du corps froid va vers le centre. Le sec domine le feu et la terre, mais l'humide domine l'air et l'eau.

Donc, le chaud est la cause de la légèreté, le froid est la cause de la lourdeur, le sec est la cause de la vitesse du mouvement du léger et du lourd vers son lieu naturel, et l'humide est la cause de la lenteur.

La nature des corps simples et premiers, chauds et froids, secs et humides, est de se reposer dans leurs lieux propres, par exemple : la terre au centre, et après elle l'eau, car celle-ci, quand elle arrive au lieu le plus proche du centre, s'arrête et ne peut pas aller jusqu'au centre. C'est pourquoi la terre et l'eau ont une figure sphérique, parce qu'elles cherchent le centre, à moins d'être enfermées.

Les quatre éléments : la terre, l'eau, l'air et le feu sont contraires non seulement par rapport au mouvement, mais aussi par rapport aux qualités. En effet, le feu, qui est la plus vite parmi les choses mues à partir du centre, est le contraire de la terre qui se meut le plus vite vers le centre, et cela par la qualité qui cause la lourdeur et la légèreté, puisque le feu est chaud et sec, tandis que la terre est froide et sèche, leurs vitesses étant égales, aussi s'accordent-elles dans la qualité passive, c'est-à-dire la sécheresse.

Le mû à partir du centre est chaud, et le mû vers le centre est froid. Le plus vite naturellement est le sec, et le plus lent naturellement est l'humide.

Mais, ce qui se meut circulairement est-il froid ou chaud, humide ou sec, ou bien il n'est pas susceptible de recevoir ces qualités? Nous avons dit que le léger se meut à partir du centre, et que le lourd se meut vers le centre. Or, la Sphère est un corps qui ne se meut ni à partir du centre ni vers le centre. Elle n'est donc ni lourde, ni légère, car, si elle était lourde, son mouvement vers le centre serait contraire à ce qui se meut à partir du centre ; et si elle était légère, son mouvement à partir du centre serait contraire à ce qui se meut vers le centre. Mais, elle ne se meut ni vers l'un, ni vers l'autre direction. Donc, elle n'est ni légère, ni lourde. Et puisqu'elle n'est ni légère ni lourde, elle n'est ni chaude ni froide ; en effet, la légèreté se trouve dans le simple chaud, tandis que la lourdeur se trouve dans le simple froid. — Elle n'est pas non plus ni sèche, ni humide, car l'humide se meut vers le centre, et le sec se meut à partir du centre ; celui qui se meut vers le centre est le plus lent des mûs vers le centre, et ce qui se meut à partir du centre est le plus lent des mûs à partir du centre. Or, le mouvement de la sphère ne comporte ni vitesse ni lenteur. Donc, elle n'est ni sèche, ni humide.

Quelques physiciens ont pensé qu'elle est composée de feu, d'eau, d'air et de terre. Mais cela est faux, car le composé ne contient pas un autre mouvement que les premiers mouvements. Or, le mouvement circulaire ne se trouve pas dans aucun des quatre éléments. De même aussi, leurs mouvements ne sont pas continus ; mais ils se meuvent vers leurs lieux propres ; quand ils y arrivent, ils s'arrêtent. La Sphère, au contraire, a le mouvement toujours et dans son lieu. — En outre, les éléments sont contraires entre eux ; si la Sphère en était composée, elle se désagrégerait.

Il est donc établi que la sphère n'est ni légère ni lourde, ni chaude ni froide, ni sèche ni humide ; qu'elle ne comporte aucune des qualités des quatre éléments, à savoir : la vitesse ou la lenteur, la légèreté ou la lourdeur.

Les éléments ont-ils des figures?

A cette question, al-Kindî consacre un traité intitulé : *De la raison pour laquelle les Anciens ont attribué des figures aux éléments*[1]. Malheureusement son texte imprimé est terriblement corrompu, et il est malaisé d'en dégager des idées précises.

Ce traité fait écho au chapitre 3 du livre III du *de Coelo* d'Aristote, et se rattache à l'excellent commentaire de Simplicius[2]. Aristote y qualifie la tentative d'attribuer une figure à chacun des corps simples « d'irrationnelle ; et d'abord, parce qu'on n'arrivera pas à combler la totalité du lieu. On admet généralement, en effet, que, dans les surfaces, il n'y a que trois figures pour remplir un lieu : le triangle, le carré et l'hexagone, et, dans les solides, deux seulement : la pyramide et le cube. Or, la doctrine exige qu'on en prenne davantage, pour la raison qu'elle reconnaît un plus grand nombre d'éléments. — Ensuite, il est manifeste que tous les corps simples reçoivent une figure du lieu qui les enveloppe, principalement l'eau et l'air... En outre, comment est-il possible d'expliquer la génération de la chair, de l'os, ou de n'importe quel corps continu? Ni les éléments dont ils proviennent n'en sont capables, pour la raison qu'un continu ne peut naître de leur composition, ni non plus les surfaces venant en composition : car ce sont les éléments qui sont engendrés par la composition et non pas les choses qui dérivent des éléments[3]. » En outre, des figures ne peuvent pas expliquer les puissances et les mouvements.

(1) Al-Kindî : *Rasâ'il*, II, pp. 54-63.
(2) Simplicius : *In Aristotelis de Coelo Commentaria*, 650, 18 sqq. Edidit I. L. Heiberg, Berlin, 1893 (*Commentaria in Aristotelem graeca, edita consilio et auctoritate Academiae litterarum regiae Borussicae*, vol. VII).
(3) Aristote : *Traité du Ciel*, III, 8, p. 306 b 3-28. Traduction Tricot, Vrin, Paris, 1949, pp. 151-152.

Simplicius nous dit que, parmi les surfaces, seules la combinaison des triangles, des carrés et des hexagones ne laissent pas de vide intérieur : six triangles, ou quatre carrés, ou trois hexagones forment, autour d'un centre commun, un ensemble parfaitement clos. Parmi les solides, seule la combinaison de douze pyramides, ou de huit cubes forme une figure complète. Mais si le feu est représenté par la pyramide, et l'eau par le cube, l'air (qui est octaèdre) et l'eau (qui est icosaèdre) auraient un vide à l'intérieur de leurs combinaisons ; mais le vide n'existe pas.

Mais al-Kindî cherche à expliquer la raison pour laquelle les Anciens ont attribué des figures aux éléments.

Il note d'abord que ces figures sont au nombre de cinq, dont chacune a des bases dont les côtés sont semblables — à savoir :

a) une figure qui a quatre bases triangulaires — c'est celle du feu ;
b) une figure à six bases carrées, c'est celle de la terre ;
c) une figure à huit bases triangulaires, c'est celle de l'air ;
d) une figure à douze bases pentaèdres, c'est celle de la Sphère ;
e) et une figure à vingt bases triangulaires, qui est celle de l'eau.

Ces figures sont au nombre de cinq, ni plus ni moins, comme le nombre de quatre éléments et d'une cinquième nature en dehors des contraires. Trois sont entourés de triangles, un est entouré de carrés, et un autre est entouré de pentaèdres. L'un a 4 triangles et 6 côtés ; le deuxième a 8 triangles et 12 côtés ; le troisième a 20 bases triangulaires et 30 côtés ; le quatrième a 6 carrés et 12 côtés ; et le cinquième a 12 pentaèdres et 30 côtés. Le nombre des surfaces de chacun est un nombre pair, mais le nombre des figures des bases de chacun d'eux est impair, à l'exception d'un seul qui est pair. L'impair est considéré masculin, et le pair féminin, puisque le pair peut être divisé en deux, donc il admet la passion, tandis que l'impair ne peut pas être divisé en deux, et par là il n'admet pas la passion.

Puisque la figure à six bases carrées est paire, elle est considérée au plus haut degré de la féminité ; et puisque la féminité est sous la masculinité, et que la terre est sous le Tout, cette figure est attribuée à la terre. D'autre part, puisqu'elle a six bases et 6 est un nombre parfait et immuable (elle n'augmente ni ne diminue), tandis que la figure à 4, la figure à 8, la figure à 12, et la figure à 20 — les unes augmentent, et les autres diminuent, et toutes changent en augmentant ou en diminuant — la figure à six bases appartient à la *terre*, qui est l'élément stable parmi tous les éléments, pour que le Tout se meuve sur elle.

La figure à 12 est l'opposée extrême de la terre, aussi appartient-elle au *ciel* qui est l'extrémité du Tout.

La figure à quatre bases triangulaires, étant la plus subtile à cause du fait que ses angles sont les plus aigus, appartient au *feu*, qui est le plus aigu et le plus subtil des éléments.

La figure, qui vient après celle du feu, par rapport au nombre des

bases et de l'acuité des angles, est celle à 8 bases ; aussi est-elle la figure de l'*air*.

La figure à vingt bases est la pointe extrême par rapport à ces trois impairs, c'est celle de l'*eau*.

Chacun des quatre éléments et le ciel ont une matière, une forme et ce par quoi la translation (= le mouvement dans le lieu) uniforme se fait. La terre a, en particulier, ce par quoi il y a la croissance. Dans le ciel (= la Sphère) il y a l'immutabilité et l'intellection. La terre trouve son sens dans le carré, le ciel le trouve dans le pentaèdre. La première figure de tout polygone est le triangle, car tout polygone est composé de triangles. Mais le triangle ne se divise pas en d'autres figures.

A la terre on attribue quatre : la matière, la forme, ce par quoi se fait la translation uniforme, et la génération ; au feu, à l'air, et à l'eau on attribue trois : la matière, la forme, et ce par quoi se fait la translation uniforme ; au ciel on attribue cinq : la matière, la forme, ce par quoi se fait la translation uniforme, la sensation et l'intellection.

Beaucoup d'Anciens ont attribué le pentaèdre au ciel, parce qu'ils estimaient que tout ce qu'il y a dans le ciel a sensation et intelligence ; mais la sensation et l'intelligence ne se trouvent pas dans tous les êtres qui vivent sur la terre ; ce qui est commun à ceux-ci c'est la génération.

Le Ciel est le lieu des spiritualités (ou des esprits) qui ont une intelligence pure, et qui sont constants et immuables dans leur nature.

La psychologie

La psychologie d'al-Kindî est inspirée aussi bien d'Aristote que de Platon.

Pour lui, l'âme est simple, noble, et parfaite. Son essence participe à l'essence divine, comme la lumière vient du soleil. Il est établi que l'âme est distincte du corps, que sa substance est spirituelle et divine, car sa nature s'oppose à ce qui advient au corps, comme les passions et la colère. Car la force irascible en l'homme peut quelquefois s'agiter et l'inciter à commettre des actes graves ; mais alors l'âme s'y opposera, et empêchera la colère de suivre son cours, ou d'assouvir sa vengeance, en la contrôlant, comme le chevalier contrôle le cheval quand celui-ci se cabre. Cela prouve que la force qui déclenche la colère est autre que cette âme qui empêche la colère de se donner libre cours, car l'empêchant est nécessairement autre que l'empêché, étant donné qu'une seule et même chose ne s'oppose pas à elle-même. De même, la force concupiscente désire quelquefois satisfaire un désir, que l'âme raisonnable estime vil, alors l'âme s'y oppose et l'empêche d'assouvir ce désir vil, ce qui prouve que l'âme est distincte du corps.

Cette âme, qui vient de la lumière divine, quand elle quitte son corps, elle connaîtra tout ce qu'il y a dans le monde, et rien ne lui sera caché.

La preuve en est ce que dit Platon, quand il déclare que beaucoup d'anciens philosophes purs, qui se sont débarrassés du monde, ne firent pas cas des choses sensibles et se sont consacrés à la méditation et à la recherche des vérités, ont saisi ce qui est caché, savaient le secret des âmes et pénétraient les consciences des hommes. S'il en est ainsi, et l'âme est encore attachée au corps dans ce monde des ténèbres, qui sans la lumière du soleil serait extrêmement sombre — que ne sera-t-elle pas quand elle aura quitté son corps et aura établi son séjour dans le monde de la Vérité où se trouve la lumière de Dieu? « Platon a parfaitement raison de faire cette analogie, et voilà une preuve éclatante. Puis Platon ajoute : mais celui dont le but dans ce monde est de jouir de la bonne chair, qui se changera en charogne, et dans le plaisir sexuel, celui-là n'aura pas accès, par son âme raisonnable, à la connaissance de ces choses nobles, et il ne pourra jamais arriver à la ressemblance d'avec Dieu. Platon compare la force concupiscente de l'homme au cochon, la force irascible au chien et la force intellectuelle à l'ange. Il estime que celui qui est dominé par la force concupiscente est comme un cochon ; celui qui est dominé par la force irascible est comme un chien ; et celui qui est dominé par la force de l'âme raisonnable, et qui se consacre essentiellement à la pensée, à la recherche des vérités des choses et à la découverte des choses cachées, est un homme excellent bien proche de la ressemblance avec Dieu. En effet, les attributs de Dieu sont : la sagesse, la puissance, la justice, la bonté, la beauté et la vérité. L'homme peut, dans la mesure du possible, devenir sage, juste, généreux, bon, attaché au vrai et au beau, et par là il participera aux attributs de Dieu »[1]. C'est que l'âme a emprunté, par son voisinage, une force semblable à la puissance divine.

En effet, selon Platon et la plupart des philosophes, elle est immortelle ; elle survit après la mort du corps. Sa substance est semblable à la substance de Dieu. Quand elle est séparée, elle est capable de connaître les choses, comme Dieu les connaît ou à un degré un peu moins, parce qu'elle participe à la lumière divine. Quand elle quitte son corps et se trouve dans le monde intelligible au-dessus de la Sphère, elle baignera dans la lumière divine, alors elle lui sera révélée la science de toute chose, les choses lui devenant évidentes comme elles le sont à Dieu. En effet, si nous, qui sommes dans ce monde impur, avons quelquefois le pouvoir de voir beaucoup de choses à la lumière du soleil, comment n'en serons-nous pas capables quand nos âmes seront pures, séparées, en harmonie avec le monde éternel, regardant à la lumière de Dieu ! Sans doute, elle verra, à la lumière de Dieu, tout ce qui est visible ou invisible, tout ce qui est caché ou manifeste.

Al-Kindî rapporte les paroles d'un certain اسقور س (Pskoros), qui dit « que l'âme — si, pendant son union avec le corps, elle renonce aux

(1) Al-Kindî : *Rasâ'il*, I, pp. 274-275.

concupiscences, se tient pure des souillures, s'occupe de la recherche et de la connaissance des vérités des choses — elle devient polie, et une image de la lumière de Dieu s'unit à elle ; la lumière de Dieu s'y mire et augmente, à cause de ce polissage qu'elle a acquis grâce à la purification. Alors, toutes les formes des choses y apparaissent, comme les images des objets sensibles se manifestent dans le miroir poli. Voilà l'exemple de l'âme, car, quand le miroir est terne, aucune image n'y apparaît ; mais une fois la ternissure enlevée, toutes les images y éclatent. De même l'âme raisonnable, quand elle est terne et impure, elle tombe dans une ignorance totale, et n'y apparaît aucune forme de connaissance. Mais si elle se purifie, se polit et s'éduque — la pureté de l'âme est le fait que l'âme se purifie des souillures et acquiert la science — alors s'y manifestera l'image de la connaissance de toutes les choses ; et selon le degré de sa pureté, sa connaissance des choses le sera : plus elle est pure, plus sa connaissance des choses est précise et claire.

« Cette âme ne dort jamais ; seulement, pendant le sommeil, elle n'emploie pas les sens, se recueillit tout en étant unie [au corps], connaissant tout ce qu'il y a dans le monde, et tout ce qui est visible ou invisible. Si l'âme dormait, l'homme n'aurait pas eu connaissance de ce qu'il voit dans le rêve comme étant vu dans le rêve, et ne le distinguerait pas de ce qu'il voit pendant l'éveil. Si l'âme atteint le sommet de la pureté, elle verra pendant le sommeil, des rêves merveilleux ; elle s'entretiendra avec les âmes qui auront quitté leurs corps ; Dieu la gratifiera de sa lumière et de sa clémence ; alors elle éprouvera un plaisir éternel, qui dépasse tout plaisir de manger, de boire, d'amour, d'entendre, de voir, de sentir ou de toucher — car ces plaisirs-ci sont des plaisirs sensibles, impurs, et qui ont le mal pour conséquence, tandis que ce plaisir-là est divin, spirituel, angélique et a pour conséquence la grande noblesse. Le malheureux, vaniteux et insensé est celui qui se contente des plaisirs des sens, et y voit son but ultime.

« Nous sommes dans ce monde comme si nous étions sur une passerelle et un pont sur lequel passent les voyageurs. Nous n'y restons pas longtemps. Notre vrai séjour sera le haut et noble monde auquel seront transportées nos âmes après la mort, où elles seront proches de leur Créateur, de Sa lumière, de Sa pitié, et Les verront d'une vue intellectuelle et non pas sensible ; là elles seront comblées de Sa lumière et de Sa miséricorde »[1].

Voilà ce que disait Pskoros le philosophe.

Mais alors il faut se demander : qui est ce Pskoros?

Le mot arabe اسقور س peut être la déformation des deux noms suivants : افيقورس = Épicure, ou افيثغورس = Pythagore, ou bien

(1) Al-Kindî : *Rasâ'il*, I, pp. 276-7.

d'un autre nom moins célèbre. Or, il n'est pas possible que ce soit Épicure, car Épicure ne peut jamais émettre de telles opinions. Quant à Pythagore, il est possible de les lui attribuer, surtout au Pythagore de la légende. En effet, dans le *Placita Philosophorum*, de Pseudo-Plutarque nous lisons : « Pythagore et Platon estiment que la partie vivante et raisonnable de l'âme est indestructible, et que l'âme n'est pas Dieu mais l'acte du Dieu Éternel ; quant à la partie non raisonnable, elle est mortelle »[1].

Quant au sort de l'âme après la mort, c'est surtout la croyance orphico-pythagoricienne qui se trouve exprimée dans le passage ci-dessus mentionné. Nous savons que pour cette croyance l'âme fut d'essence divine ; puis, à cause de son péché, elle est tombée sur la terre et enfermée dans un corps, qui lui est comme une prison. Pour retourner à son état originel, elle doit se purifier. L'auteur cité par al-Kindî insiste beaucoup sur la nécessité de la purification de l'âme.

Seulement, il parle aussi de la lumière de Dieu, et dit que l'âme purifiée s'unit à une forme de cette lumière divine. Cette conception de la lumière divine et de l'âme-lumière est étrangère au Pythagorisme et à l'Orphisme. Il faut donc chercher du côté de Plotin. L'auteur en question serait-il Plotin, et le nom devrait-il alors s'écrire ainsi : افلطينوس ?

Mais j'ai cherché en vain dans le texte des *Ennéades* ce morceau-là ou quelque texte qui s'en approche.

La demeure de l'âme après la mort

Al-Kindî s'en remet, après, à Platon pour expliquer le séjour de l'âme après la mort. Selon Platon, écrit-il, la demeure de l'âme après la mort est derrière la Sphère, dans le monde divin, où se trouve la lumière du Créateur.

Mais non pas toute âme qui quitte son corps se transporte tout de suite dans ce séjour-là ; car, parmi les âmes, il y en a qui quittent leurs corps tout en étant pleines d'impuretés. Aussi les unes vont-elles à la Sphère de Lune, et y demeurent une période du temps ; quand elles se seront purifiées et éduquées, elles monteront à la Sphère de Mercure, y demeureront une période du temps, et une fois purifiées elles monteront à la Sphère suprême, et deviendront très pures, débarrassées des impuretés des sens. Alors elles monteront au monde de l'Intelligence, dépasseront la Sphère Extrême (le Premier Ciel) et siègeront dans le lieu le plus haut et le plus noble. Alors elles connaîtront toutes les choses, les plus petites comme les plus grandes ; tout leur sera clairement révélé. Dieu leur

(1) Pseudo-Plutarque : *De Placita Philosophorum*, IV, tr. arabe par Qusṭâ ibn Lûqâ, p. 162 de notre recueil : Aristote : *De Anima et Plutarci : De Placitis Philosophorum...* Le Caire, 1954.

délèguera une partie de la direction du monde. Mais l'âme ne peut pas atteindre ce noble rang en ce monde et dans l'autre que grâce à la purification des souillures. Car, quand l'homme se purifie des souillures, son âme devient pure et capable de connaître les choses cachées. La force de cette âme sera assez semblable à celle de Dieu[1].

L'idée générale se trouve dans les *Ennéades* de Plotin, là où il dit : « les âmes qui sont là-haut : parmi elles, les unes sont dans le monde sensible, et les autres en dehors. Celles qui sont dans le monde sensible sont ou bien dans le soleil, ou dans une autre planète, ou dans le ciel des fixes, chacune selon le progrès de leur raison ici-bas. Car il faut savoir qu'il y a en notre âme non seulement un monde intelligible, mais une disposition analogue à celle de l'âme du monde ; celle-ci se distribue dans la sphère des fixes et les sphères des planètes selon la diversité de ses puissances ; or, les puissances qui sont en nous sont de même espèce que les puissances de l'âme universelle ; de chacune d'elles procède une activité différente ; en se séparant du corps, chacune des âmes va là-bas, dans l'astre qui correspond à la manière dont elle a agi et vécu »[2].

Comme on le voit, Plotin ne précise pas et n'entre pas en détail au sujet de la purification et de l'ascension de l'âme jusqu'au Premier Ciel. De toute façon, l'indication est suffisante pour qu'al-Kindî l'élabore d'une manière plus détaillée.

Al-Kindî profite de cette occasion pour exhorter les hommes à se purifier des concupiscences basses et serviles. « N'est-il pas bien étrange que l'homme se néglige et s'éloigne de Dieu, lui qui a une âme aussi noble ? »[3]. A ceux qui sont enclins à pleurer des choses tristes, il conseille « de pleurer, et abondamment, sur celui qui néglige son âme, se livre aux désirs bas et vils qui le conduisent à la luxure et le font pencher du côté de la nature bestiale ; (il faut pleurer) sur celui qui abandonne la méditation de cette noble tâche, à savoir : purifier son âme autant que cela se peut. La véritable pureté est celle de l'âme, et non pas celle du corps. Le savant sage, pieux, s'il est plein d'ordures, le corps est — aux yeux même des ignorants, *a fortiori* aux yeux des savants — considéré mieux et plus noble que l'ignorant dont le corps est parfumé de musc et d'ambre. Un des mérites de celui qui adore Dieu avec piété, et qui renonce au monde et à ses vils désirs est que tous les ignorants — à l'exception toutefois des infatués — reconnaissent sa valeur, le respectent et se réjouissent quand il leur indique leurs erreurs. — O homme ignorant et insensé ! Ne sais-tu pas que ton séjour en ce monde n'est que pour un moment ; puis tu iras au véritable monde, et là tu resteras éternellement ? Tu n'es ici-bas que de passage, selon la volonté de ton Créateur ! »[4].

(1) Al-Kindî : *Rasâ'il*, I, p. 278.
(2) Plotin : *Ennéades*, III, 4 : 6, tome III, p. 69 de l'édition et de la traduction de Bréhier. Les Belles-Lettres, Paris, 1963.
(3) Al-Kindî : *Rasâ'il*, I, p. 279.
(4) Al-Kindî : *Rasâ'il*, I, pp. 279-280.

Y a-t-il, chez al-Kindî, un fragment perdu de l'*Eudème* d'Aristote?

Parlons maintenant d'un passage qui se trouve dans le *Traité de l'âme, abrégé du livre d'Aristote, (des idées de) Platon et d'autres philosophes* d'al-Kindî et que R. Walzer prétend être dérivé du dialogue de jeunesse d'Aristote, intitulé : Εὔδημος ἤ Περὶ ψυχῆς, ou simplement : ὁ Περὶ ψυχῆς διάλογος, ou encore : Περὶ ψυχῆς ἄ[1].

Le Traité fut traduit en italien par G. Furlani[2], qui a relevé « le caractère nettement néo-platonicien » d'un passage d'al-Kindî se référant à Aristote, et qu'il n'a pas trouvé dans le *De Anima* d'Aristote ; c'est pourquoi il considère ce passage inauthentique ou apocryphe.

Donnons d'abord la traduction de ce passage :

« Aristote a raconté le cas du roi grec agonisant[3], qui est resté plusieurs jours entre la vie et la mort : et chaque fois qu'il reprenait ses sens, il révélait aux gens des vérités cachées, et leur racontait ce qu'il avait vu : des âmes, des idées, et des anges, en fournissant des preuves ; il indiquait à un groupe de sa maison l'âge de chacun d'eux. Quand on a vérifié ce qu'il avait dit on le trouva juste et que l'âge qu'il indiqua pour chacun ne fut pas dépassé. Il a prédit qu'une courbe se ferait en Hellas[4] dans un an, et qu'un torrent se déchaînerait dans un autre endroit dans deux ans ; et les deux faits se sont réalisés.

« Aristote estime que cela s'explique par le fait que son âme apprenait cette science, à cause du fait qu'elle était sur le point de quitter son corps, qu'elle s'en séparait un peu, et alors elle avait pu voir cela. Que

(1) Diogène Laërce, V, 21, n. 13. Voir Bignome : L'*Aristotele perduto*, II, p. 540, n. 1 ; I. Düring : *Aristotle in the biographical tradition*, p. 42, 83. Göteborg, 1957.

(2) G. Furlani : « una risâla di al-Kindî sull'anima », in *Rivista trimestrale di studi filosofici e religiosit.* III, 1922, pp. 50-63.

(3) Walzer l'a lu : عُرِج بنفسه ; Abû Rîdah l'a lu d'abord : تحرّج بنفسه puis il s'est rallié (corrections, tome I, 386) à la leçon de Walzer ; Furlani l'a traduit : « colpi se stesso » !

Mais nous estimons que la leçon exacte est :

تر ددفي سكرة الموت = تحشرج نفسه

être en état d'agonie. Elle est plus conforme au texte manuscrit, et au contexte. La leçon de Walzer est complètement fausse, car qu'est-ce qu'elle veut dire ? Elle veut dire : son âme est montée (vers le ciel). Mais cela contredit le contexte qui dit explicitement qu'il « est resté plusieurs jours entre la vie et la mort », ce qui exclut que son âme soit montée.

(4) Il faut lire dans le texte : إلّاس = Hellas Ἑλλας, c'est-à-dire la Grèce du nord, par opposition au Péloponèse, ou plutôt la Grèce, pays des Hellènes.

Ce que propose Walzer et Abû Rîdah est faux : (Abû Rîdah lit : الأوس ! ce qui ne donne aucun sens ; Walzer hésite entre παρὰ τοῖς Ἠλείοις — et entre Ἑλλας).

n'aurait-elle pas vu de merveilles du monde supérieur, si elle avait vraiment quitté son corps ! »[1].

Voilà le passage en question.

R. Walzer suppose qu'il est tiré du dialogue d'Aristote : Εὔδημος ἤ Περὶ ψυχῆς, dialogue perdu, dont il ne nous reste que peu de fragments recueillis par Rose[2]. C'est un dialogue de jeunesse, où le jeune Aristote « fut entièrement sous la dépendance des doctrines platoniciennes concernant la vie autonome de l'âme humaine ; et la ressemblance entre ce passage et un autre bien connu de *Phèdre*[3] est manifeste. Il suffit d'en référer à quelques fragments très connus de l'*Eudème* pour comprendre combien ce nouveau passage s'accorde exactement avec le contenu de ce dialogue[4] ». Mais cela est une affirmation gratuite, parce que le récit attribué à Aristote chez al-Kindî est d'un tout autre contenu que les fragments conservés de l'*Eudème*. En effet, le point principal dans le passage d'al-Kindî est que l'âme, une fois détachée du corps, peut saisir les réalités cachées, et prédire l'avenir. De tout ceci, aucun mot dans les fragments conservés de l'*Eudème*. Qu'Aristote jeune a cru fermement en l'immortalité de l'âme, à la manière de Platon, cela ne touche pas notre problème ici.

De même, le fait qu'Aristote a quelquefois recours aux récits pour corroborer des thèses prouvées d'abord par un raisonnement logique rigoureux, n'est pas une preuve que le récit raconté dans le passage d'al-Kindî soit d'Aristote, ni *a fortiori* tiré de l'*Eudème*.

Le troisième argument avancé par Walzer à l'appui de son hypothèse ne tient pas debout non plus. Il consiste en ceci : « la position du nouveau fragment (= le passage chez al-Kindî) envers la divination est identique à celle qui se trouve mise en lumière dans l'*Eudème* (fr. 37 Rose = 1 Walzer) et dans le dialogue Περὶ φιλοσοφίας (fr. 10 Rose = 12 a Walzer). Les énergies clairvoyantes, qui dorment au fond de l'âme, s'éveillent durant le sommeil en cas d'enthousiasme, ou de maladie, ou à l'approche de la mort »[5]. Et il cite un passage du *Timée* de Platon, où il voit le fondement de ce passage attribué à Aristote par al-Kindî. Mais en regardant de près dans ce passage, on ne peut pas affirmer qu'il soit le fondement de celui d'al-Kindî. En effet, que dit Platon ici? Voici ce qu'il dit : « afin qu'elle (l'âme humaine) pût elle aussi toucher en quelque manière à la vérité, ils ont installé en elle l'organe de la divination. En effet, nul homme dans son bon sens ne parvient à la divination divine et véridique. Mais il faut que la force de son esprit soit entravée par le sommeil ou la maladie, ou qu'il l'ait déviée par quelque crise d'enthousiasme. Au contraire, c'est

(1) Al-Kinî : *Rasâ'il*, I, p. 279.
(2) V. Rose : fragments nos 38, 39, 40, 41, 45, 46.
(3) Platon : *Phèdre*, 246 a sqq.
(4) R. Walzer : *Greek into Arabic*, p. 41. Oxford, 1963.
(5) R. Walzer : *Greek into Arabic*, p. 45.

à l'homme dans son bon sens qu'il appartient de réfléchir, après se les être rappelées, aux paroles proférées à l'état de sommeil ou de veille par la puissance divinatoire ou l'enthousiasme, et aux visions qui furent alors perçues, de les parcourir par le raisonnement, de voir par où ces phénomènes ont un sens et à qui ils peuvent signifier un bien ou un mal, passé ou présent »[1].

Comme on le voit, ce passage de Platon est conçu dans un sens diamétralement opposé à celui exprimé par Aristote dans le passage d'al-Kindî. Dans celui-ci, la divination se fait dans l'état d'un demi détachement du corps effectué par l'âme dans l'état d'agonie : c'est une divination juste, qui est une sorte de vision pure de l'âme débarrassée de ses chaînes corporelles. Chez Platon au contraire, la divination se fait dans un état pathologique ; ce n'est pas une vision de la vérité, mais une vue confuse et nébuleuse, exprimée par un langage symbolique qui demande un devin interprète pour l'expliquer. Cela ne convient pas au sage, qui doit réfléchir lucidement dans son bon sens. — Ce troisième argument avancé par R. Walzer est donc complètement faux.

En conclusion, l'hypothèse de R. Walzer, à savoir que le passage attribué par al-Kindî à Aristote est tiré du dialogue d'Aristote : Εὔδημος ἢ περὶ ψυχῆς est une hypothèse gratuite, et fausse. Il ne lui sert à rien de la mitiger, en disant qu'al-Kindî n'a pas reproduit le passage d'Aristote « dans sa forme originale, mais dans la forme réduite employée par l'auteur néo-platonicien qu'il a utilisé »[2] ! Autant dire que c'est un Aristote converti au néo-platonisme que cite al-Kindî ! Mais rien n'est plus absurde que de raisonner ainsi.

D'ailleurs, F. Cumont avait réfuté l'hypothèse de Walzer par d'autres arguments, auxquels nous renvoyons le lecteur[3]. Voici ce qu'il dit : « Un écrit d'al-Kindî († vers 870) sur l'âme attribue à Aristote le récit de l'extase d'un roi grec « qui resta plusieurs jours ni vivant, ni mort », et dont l'âme, qui s'était transporté dans le monde invisible, put à son retour prédire aux familiers du souverain la durée de leur vie, et, en outre, un tremblement de terre et une inondation. L'authenticité de ce fragment d'Aristote, déclaré apocryphe par l'éditeur d'al-Kindî (Furlani, *Rivista di studi filosofici e religiosi*, III, 1922, p. 50 ss.) a été défendue par R. Walzer (*Studi italiani di filologia classica*, XIV, 1937, pp. 125-137).

« Il nous paraît inspiré par l'astrologie, dont le grand œuvre était le calcul de la durée de la vie (Bouché-Leclerq, *Astrologie grecque*, p. 404), et qui prédisait volontiers les séismes et les cataclysmes. Or, l'astrologie est entièrement étrangère à Aristote, bien que les Arabes ne lui aient pas attribué moins de dix livres consacrés à cette science (Cat. codd. astr., I, p. 82), dont al-Kindî était un adepte ».

(1) Platon : *Timée*, 71 e ; tr. fr. par A. Rivaud, p. 199. Les Belles-Lettres, Paris, 1963.
(2) R. Walzer : *Greek into arabic*, p. 45.
(3) Voir : J. Bidez et F. Cumont : *Les Mages hellénisés*, I, p. 247. Paris, 1938.

L'INTELLECT

Dans le *De Anima* d'Aristote, il y a une phrase qui jouissait d'une immense fortune chez les commentateurs hellénistiques et les penseurs au moyen âge — aussi bien musulmans que chrétiens — parce qu'ils y ont cherché une tendance spiritualiste évidente du Stagirite. Voici cette phrase : « et on ne peut dire que cet intellect tantôt pense et tantôt ne pense pas. C'est une fois séparé qu'il n'est plus que ce qu'il est essentiellement, et cela seul est immortel et éternel »[1]. On a voulu l'interpréter dans ce sens qu'Aristote y affirme l'immortalité de l'âme, ce qui est d'une importance capitale aux yeux de ces penseurs à tendance religieuse manifeste : car, l'immortalité de l'âme est une condition indispensable pour affirmer la résurrection, le Jugement dernier et toute l'eschatologie.

Les premiers disciples d'Aristote — dont la tendance dominante fut plutôt physique que spiritualiste — n'ont pas songé à donner à cette phrase simple et d'apparence innocente plus de sens qu'elle ne comportait en elle-même et aux yeux du Maître Stagirite lui-même. Aussi n'en ont-ils pas conclu qu'Aristote croyait à une âme séparable, une et immortelle. Tout au contraire, nous savons qu'Aristoxène[2] nia tout ce qui est spirituel pur et définit l'âme : une harmonie du corps et soutint que les activités de l'âme devraient se produire comme étant le produit commun des mouvements concordants des organes corporels et qu'un trouble dans l'une de ces parties, qui enlèverait l'harmonie de leurs mouvements, aurait pour effet l'extinction de la conscience, c'est-à-dire : la mort[3]. Dicéarque soutint que l'âme est un simple mot vide de sens[4]. Straton de Lampsaque, dit le physicien[5] Φυσικός, considère la nature comme étant la seule cause suffisante pour tout expliquer.

Le premier commentateur d'Aristote qui ait prêté une attention particulière à la question de l'intellect, fut Alexandre d'Aphrodise, qui la traita en deux traités[6] : *a)* Traité de l'âme Περὶ ψυχῆς, et *b)* De l'intellect Περὶ νοῦ — surtout dans ce dernier : il y distingue trois sortes d'intellect :

1. L'intellect hylique : νοῦς ὑλικός.
2. L'intellect-habitus : νοῦς καθ' ἕξιν.
3. L'intellect actif : νοῦς ποιητικός.

(1) Aristote : *De l'Ame*, 430 a 21-23. Trad. Tricot, pp. 182-3. Paris, 1965.
(2) Voir Lactance : *Opif. D.* 6.
(3) Cicéron : *Tusculanes* I, 10 : 20.
(4) Cicéron : *Tusc.* I, 10 : 12.
(5) Cicéron : *Fin.* V, 5 : 13.
(6) Edités in Supplementum Aristotelicum, Alexandri Aphrodisiensis praeter Commentaria scripta minora, vol. II, pp. 106-113. Berlin, 1887.

L'intellect hylique est ainsi appelé parce qu'il ressemble à la matière en ceci : qu'il n'est pas défini, mais il est susceptible d'admettre les définitions. Chez Aristote, c'est l'intellect en puissance. On ne peut pas même le comparer à une table rase puisque celle-ci est déterminée comme table, tandis que l'intellect hylique est privé de toute détermination. Il est sans forme, mais il peut prendre n'importe quelle forme (*ibidem*, 106 : 28). Quant au sort de cet intellect, puisqu'Alexandre d'Aphrodise n'en souffle mot, il est évident qu'il ne croit pas que cet intellect hylique soit immortel, l'immortalité étant réservée à l'intellect actif et à l'intellect *adeptus*. Cet intellect hylique existe en tout homme (p. 107 : 19) et appartient à l'homme exclusivement, de sorte que, quand nous parlons de l'intellect humain, nous visons surtout l'intellect hylique. Car, l'intellect actif n'est pas le propre de l'homme : il agit en l'homme, mais originellement il se trouve en dehors de l'homme. Aussi l'intellect hylique persiste-t-il aussi longtemps que vit l'homme ; c'est une forme du corps, qui se détruit avec la destruction du corps.

Quant à l'intellect-habitus νοῦς καθ' ἕξιν, il n'est pas mentionné par Aristote. C'est un état particulier de l'intellect hylique. En lui se trouvent les principes, ou comme dit Avicenne[1] : les premiers intelligibles, qui sont les prémisses par lesquelles on établit les jugements. En effet, l'intellect hylique ne reste pas une simple disposition, mais il doit acquérir un *habitus* par lequel il exercera la compréhension et l'intelligence.

Le plus haut parmi les trois intellects, c'est sans doute l'intellect actif. Il est comme la lumière (p. 107 : 31, éd. de Berlin) qui éclaire pour nous les intelligibles ; et c'est par lui que l'intellect hylique passe de la puissance à l'acte (*ibidem*, p. 107 : 34). C'est lui qui enlève aux objets leurs couvertures matérielles pour les rendre intelligibles. Al-Fârâbî dit dans le même sens : « l'action de cet intellect séparable sur l'intellect hylique est semblable à celle du soleil sur la vue ; aussi est-il appelé l'intellect actif. Son rang parmi les séparables... au-dessous du Premier est le dixième. L'intellect hylique s'appelle l'intellect passif. Quand survient dans la faculté intelligente, de la part de l'intellect actif, cette chose dont l'action est comparable à celle de la lumière par rapport à la vue, les sensibles, qui se trouvent conservés dans la faculté imaginative, deviennent intelligibles dans la faculté intelligente. Ce sont les intelligibles premiers qui sont communs à tous les hommes, par exemple : le tout est plus grand que la partie, deux grandeurs égales à une troisième sont égales entre elles »[2].

L'intellect actif est ainsi appelé parce qu'il agit sur l'intellect hylique et sur les objets perçus pour les rendre intelligibles. Mais il s'appelle *adeptus* ὁ θύραθεν (= de dehors, dehors) parce qu'il agit de dehors

(1) Avicenne : *Al-Najâh*, pp. 270-271. Le Caire, 1331 h.
(2) Al-Fârâbî : *La Cité parfaite*, pp. 63-64. Le Caire, s.d., éd. Kurdî.

sur nous[1]. Cet intellect *adeptus* est la forme finale de l'intellect hylique, et en rapport direct avec l'intellect actif, ou il est lui-même l'intellect actif. Aussi voyons-nous Alfârâbî hésiter dans sa définition du rapport entre l'intellect *adeptus* et l'intellect actif : tantôt il dit que « l'intellect en acte est comme un sujet et une matière de l'intellect *adeptus*, et l'intellect en acte est une forme de cette entité (= l'intellect hylique) ; donc cette entité est comme une matière »[2] ; — et tantôt il dit que : « l'intellect actif est une sorte d'intellect *adeptus ;* les formes des êtres s'y trouvent toujours, seulement leur existence en lui est selon un ordre autre que l'ordre selon lequel elles se trouvent dans l'intellect en acte »[3]. D'après ces paroles d'al-Fârâbî, on peut diviser l'intellect selon lui en quatre sortes :

1. Intellect hylique ;
2. Intellect en acte ;
3. Intellect *adeptus* ;
4. Intellect actif.

Seulement, Alexandre d'Aphrodise exalte le rang de cet intellect actif jusqu'au point de dire que c'est Dieu lui-même. En effet, il dit de l'intellect actif qu'il est immortel, impérissable, et éternel[4]. L'intellect actif a donc — selon Alexandre d'Aphrodise — presque les mêmes attributs que Dieu. Aussi cette conception fut-elle un objet de controverses infinies au temps de Thémistius, d'après ce que celui-ci dit. Thémistius est d'accord avec Alexandre d'Aphrodise sur ce point, à savoir que l'intellect actif se trouve en dehors de l'homme. Il se demande s'il est un ou plusieurs, et conclut en disant qu'il est un, par rapport à son origine, c'est-à-dire en Dieu ; mais il est plusieurs, par rapport aux individus qui y participent. L'intellect passif tend à s'unir avec l'intellect actif, comme tout être tend vers sa perfection. — Quant à Jean Philopon, sa tendance religieuse l'a amené à s'opposer à la conception d'Alexandre. Il estime que l'âme est simple, purement spirituelle, et immortelle. L'intellect, durant l'intellection, s'unit à l'intelligible. L'intellect est l'intellect de l'humanité tout entière ; et il vit, parce que l'humanité vit toujours.

***

Le traité Περὶ νοῦ d'Alexandre d'Aphrodite fut traduit en arabe[5]. Le texte de la traduction arabe est encore conservé en deux manuscrits : *a)* à l'Escorial, n. 794 ; et *b)* à Tashkent, n. 2385. Nous l'avons publié

(1) Alexandre d'Aphrodise : *op. cit.*, p. 108 : 20.
(2) Al-Fârâbî : *La Cité parfaite*, p. 53. Le Caire, s.d. éd. Kurdî.
(3) *Ibidem*, p. 55.
(4) Alexandre d'Aphrodise : *op. cit.*, p. 112, l. 27 ; p. 113, l. 3).
(5) Ibn al-Nadîm, p. 252, éd. Flügel ; al-Qifṭî, p. 41, éd. du Caire ; Ibn Abî Uṣaibiʿah, I, p. 70, éd. Müller.

à Beyrouth[1]. D'après cette traduction, le traité fut traduit en latin, et cette traduction latine fut imprimée dans la collection Achillinus trois fois en 1501, puis en 1516 à Bonn, puis en 1528 à Lyon.

***

Après ce préambule, passons maintenant à notre philosophe, al-Kindî. Il a écrit un traité du même nom : *De l'Intellect (fî al-ʿaql)*[2]. C'est un tout petit traité qui occupe une page (21 b-22 a) dans le manuscrit d'Ayâ Sophia. Son dessein est d'y rapporter, d'une façon « concise et historique » les opinions des « plus louables parmi les anciens (philosophes) grecs au sujet de l'intellect. Pourtant, il ne rapporte que l'opinion des Péripatéticiens, surtout sous la forme que nous trouvons chez Alexandre d'Aphrodise. Quant à Platon, il ne cite son nom que pour l'éliminer tout de suite « car, dit-il, l'essentiel de l'opinion de Platon est le même que celui de son disciple Aristote »[3]. Mais ceci veut dire qu'il a confondu la doctrine de Platon au sujet de l'âme avec celle d'Aristote. Cette confusion vient du fait qu'il s'est appuyé sur les idées d'Alexandre d'Aphrodise et sur la *Théologie* de Pseudo-Aristote. Qu'al-Kindî n'a pas mentionné le nom d'Alexandre d'Aphrodise, cela n'infirme en rien la supposition qu'il ait eu connaissance du traité Περὶ νοῦ d'Alexandre. Certes la traduction arabe fut faite par Isḥâq ibn Ḥunain (mort en 298 h.) mort une vingtaine d'années ou plus après la mort d'al-Kindî, ce qui ne permet pas d'affirmer avec certitude qu'al-Kindî a pu lire cette traduction.

Toutefois, il faut noter que, si al-Kindî a lu cette traduction ou a eu connaissance de son contenu d'une manière ou d'une autre, rien ne permet d'affirmer qu'il a profité de ce traité d'Alexandre, quant à son contenu. En voici les raisons :

1. D'abord sa division de l'intellect est quadripartite :

a) un intellect toujours en acte — et c'est l'intellect actif ;

b) un intellect en puissance — mais c'est une expression aristotélicienne, et non pas aphrodisienne ;

c) l'intellect qui passe, en l'âme, de la puissance à l'acte ; et c'est l'intellect-*habitus* selon la terminologie d'Alexandre, et puis d'Avicenne ;

d) et l'intellect démonstratif[4].

(1) *Commentaires d'Aristote perdus en grec et d'autres épîtres*, édités par ʿAbdurraḥmân Badawi, pp. 31-42. Beyrouth, Imprimerie Catholique, 1971.
(2) Publié dans les *Rasâ'il*, I, pp. 353-358.
(3) Al-Kindî : *Rasâ'il*, I, p. 353.
(4) Il faut lire dans le texte : البيانى ou البائن en conformité avec la traduction latine : *demonstrativum* (et non pas : الثانى [= deuxième] qui n'a pas de sens ici).

Tandis que la division d'après Alexandre d'Aphrodise est tripartite : *a)* l'intellect hylique ; *b)* l'intellect-*habitus ;* et *c)* l'intellect actif.

Mais cette division quadripartite d'al-Kindî sera adoptée par al-Fârâbî (en ses deux traités : *Des sens de l'intellect*, et *Les opinions des gens de la cité parfaite* — comme nous l'avons déjà montré plus haut) et par Avicenne[1].

2. En second lieu, si al-Kindî avait suivi Alexandre, il aurait dû adopter sa terminologie. Mais il est évident que leurs terminologies diffèrent. Par exemple, il n'appelle pas l'intellect en puissance : *intellect hylique*, comme l'appelle Alexandre ; et il n'appelle pas non plus le 3e intellect : intellect-*habitus* (ʿaql bi al-malakah). Mais on peut objecter à cet argument en disant que si al-Kindî n'emploie pas ces deux termes, tels quels, il emploie, en ce qui concerne l'intellect en puissance, le mot : forme « hylique » (p. 354, l. 3) ; et en ce qui concerne le 3e intellect il dit que « le troisième est la possession de l'âme » *(al-thâlith qunyat al-nafs)*, et la « *qunyah* » est l'*habitus.*

3. En troisième lieu, nous ne trouvons pas dans le traité d'al-Kindî aucune phrase littéralement rapportée et tirée du traité d'Alexandre d'Aphrodise. De même, nous ne trouvons pas chez al-Kindî ces qualificatifs attribués à l'intellect actif par Alexandre. Nous estimons qu'il ne les aurait pas omis, s'il avait voulu suivre Alexandre.

C'est pourquoi nous estimons qu'al-Kindî ne fut pas influencé par le traité Περὶ νοῦ d'Alexandre d'Aphrodise.

Voilà les conclusions auxquelles nous sommes parvenu, il y a dix-sept ans[2], avant d'avoir pris connaissance du texte même de la traduction arabe de *De Intellectu* d'Alexandre d'Aphrodise. Maintenant que nous l'avons publiée, il est possible de trancher tous les problèmes qui ont été soulevés à propos de ce petit traité, qui a eu une très grande influence aussi bien dans la philosophie arabe que dans la philosophie chrétienne du moyen âge. Voyons d'abord comment ces problèmes ont été soulevés et résolus.

Dans une étude très remarquable, Étienne Gilson[3] fait l'historique de la théorie de l'intellect d'Alexandre d'Aphrodise à al-Ghazâli, en passant par al-Kindî, al-Fârâbî et Avicenne, et en poursuivant en ce qu'il appelle l'augustinisme avicennisant la trace de la synthèse d'Avicenne au sujet

(1) Avicenne : *al-Najâh*, pp. 269-275. Éd. Kurdî, Le Caire, 1331 h.
(2) Nous avons résumé jusqu'à présent ce que nous avons écrit dans notre introduction à l'édition de *De Anima* d'Aristote, pp. 1-7 de l'introduction. Le Caire, 1954. Voir en outre : G. Théry : *Autour du décret de 1210 :* II. — *Alexandre d'Aphrodise.* Le Saulchoir, Kain (Belgique), 1926.
(3) Étienne Gilson : « Les sources Gréco-Arabes de l'augustinisme avicennisant », in *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 4e année (1929), pp. 5-149. Paris, Vrin, 1929.

de la théorie de l'intellect. Comme appendice, il publie le texte latin médiéval de la traduction du *De intellectu* d'al-Fârâbî.

En ce qui concerne Alexandre d'Aphrodise, il commence par rapporter la division tripartite de l'intellect que propose Alexandre, à savoir :

1. intellectus materialis (νοῦς ὑλικός).
2. intellectus qui intelligit et habet habitum ut intelligat (νοῦς καθ' ἕξιν).
3. intelligencia agens (νοῦς ποιητικός).

En ce qui concerne le premier, Gilson observe que « l'intellect matériel n'est pas autre chose ici que l'intellect possible ou, plus exactement, l'intellect considéré dans sa pure et nue potentialité. Ce serait donc une erreur grave que d'attribuer à l'intellect matériel d'Alexandre la moindre trace de corporéité, au sens que l'on donne d'ordinaire à ce mot » (*ibidem*, pp. 8-9).

Le deuxième intellect, l'*intellectus in habitu*, est un intellect qui connaît, c'est-à-dire qu'il n'est plus une simple puissance, mais il est déjà entré en acte. Mais « Alexandre ne semble pas faire de ces deux intellects deux êtres distincts ; l'intellect habituel, c'est l'intellect matériel lui-même, une fois qu'il a acquis l'habitude d'agir et de connaître. » (*ibidem*, p. 11).

Mais pour que l'intellect matériel soit en possession de l'intelligible, il faut qu'intervienne un troisième intellect, qui est l'intelligence agente ; cet intellect agent doit lui-même être un intelligible en acte pour qu'il puisse vraiment jouer ce rôle. — Pour définir « le rapport de cet intellect à notre âme, Alexandre ne trouve rien de plus à dire sinon qu'il n'est pas une partie de notre âme, ni l'une des vertus ou facultés de notre âme, mais un agent extrinsèque qui, du dehors, confère aux formes et à notre intellect leur intelligibilité. » Mais, ajoute Gilson, et ce point nous intéresse tant ici — « aucune difficulté ne se présenterait à la pensée, n'étaient les curieuses expressions dont use le texte latin pour désigner cet intellect. On rencontre à plusieurs reprises dans la traduction médiévale les termes d'*intellectus adeptus agens*, ou d'*intellectus adeptus*. Si l'on compare ces expressions latines avec le grec, qu'elles sont censées traduire, on constate qu'*adeptus* correspond régulièrement au grec θύραθεν, ce que rien ne peut justifier à première vue, puisque dire qu'un intellect est « au dehors », ou même « du dehors » n'équivaut pas à dire qu'il nous est acquis. D'ailleurs, la qualité même d'*acquis*, du fait qu'elle implique une certaine possession par nous de l'intellect, contredit nettement la qualité de *séparé* qu'on prétendrait lui attribuer en même temps... Notons seulement que cette traduction, en rendant par *acquis* le grec θύραθεν, introduisait un germe de confusion et suggérait l'idée d'un quatrième intellect, introduit entre l'intellect agent et l'intellect habituel pour établir en quelque sorte leur liaison » (*ibidem*, pp. 14-15).

Pour expliquer comment cet intellect *adeptus* est introduit chez Alexandre d'Aphrodise, Gilson avance une hypothèse qu'il ne vérifie

pas, à savoir que c'est la traduction arabe de *De intellectu* d'Alexandre d'Aphrodise, d'après laquelle la traduction latine fut faite, qui en est responsable. Il va même jusqu'à dire que « cette traduction latine, sans aucun doute à cause de la traduction arabe interposée entre l'original grec et elle, portait au compte d'Alexandre d'Aphrodise des expressions et des conceptions qui n'étaient pas les siennes, mais bien celles des arabes ses traducteurs. Deux au moins d'entre elles... avaient une importance considérable : l'*intellectus agens* d'Alexandre, qui est Dieu, devient l'*intelligencia agens*, des Arabes, dont... elle était une substance séparée, distincte à la fois de Dieu et de l'homme. D'autre part, *intellectus agens* d'Alexandre reçoit dans la traduction latine la qualification d'*adeptus ;* or, ce terme correspond au grec θύραθεν qui, chez Alexandre, semble ne rien marquer d'autre que l'extériorité radicale de l'intellect agent qu'il qualifie.

« Littéralement parlant, *adeptus* ne pourrait traduire que le grec ἐπίκτητος, et Zeller a prétendu en effet que l'*intellectus acquisitus* des Arabes et des scolastiques provenait directement du νοῦς ἐπίκτητος d'Alexandre[1]. Pourtant, il y a à cela plusieurs difficultés. La première, qui n'est peut-être pas insurmontable, est que l'expression *intellectus adeptus* revient plusieurs fois dans la traduction latine du *De intellectu*, bien que l'expression νοῦς ἐπίκτητος ne s'y rencontre pas une seule fois. Ce n'est, en effet, jamais ἐπίκτητος, mais bien θύραθεν, ainsi que nous l'avons noté, qu'*adeptus* traduit régulièrement. — On pourrait répondre à cela, qu'une fois au moins, dans un autre traité, Alexandre a employé l'expression νοῦς ἐπίκτητος, et que les Arabes peuvent l'avoir empruntée à ce texte pour la transporter dans le *De intellectu*[2]. Admettons que les Arabes aient connu ce texte, il suffit de le lire pour constater qu'ils ne peuvent en avoir tiré ce que l'on prétend en faire sortir. L'intellect acquis dont Alexandre parle dans le passage en question n'est rien d'autre que l'intellect habituel lui-même considéré après son acquisition par l'intellect matériel... Ainsi, dans le seul endroit où il en parle, l'intellect acquis d'Alexandre ne correspond pas à l'*intellectus adeptus* des Arabes et, dans tous les endroits où les Arabes en parlent, il correspond au contraire à quelque chose, qui ressemble beaucoup plus à l'Intellect Agent qu'à notre propre intellect » (*ibidem*, pp. 19-21).

Et voici la conclusion à laquelle parvient Gilson : « au lieu de dire avec Ed. Zeller que nous trouvons dans Alexandre la source de l'intellect acquis, nous nous trouvons en présence de l'intellect acquis comme devant un corps étranger introduit par les traducteurs arabes dans le texte d'Alexandre. Ce que le philosophe grec avait laissé, c'était une division tripartite de l'intellect ; en le traduisant comme ils doivent l'avoir traduit pour que la retraduction latine soit ce qu'elle est, ils ont

(1) Éd. Zeller : *Die Philosophie der Griechen*, 4e édit., III, 1, p. 826, n. 2.
(2) Alexandre d'Aphrodise : *De anima*, éd. I. Bruns, p. 82, l. 1.

arabisé Alexandre ; l'Intellect agent s'est dédoublé en *intellectus adeptus* et en *intelligencia agens* pour faire place à une notion dont nous aurons à chercher l'origine chez Alfarabi » (*ibidem*, p. 21).

Voilà l'hypothèse avancée par Gilson pour expliquer l'existence de cet *intellectus adeptus* dans la traduction de *De intellectu* d'Alexandre d'Aphrodite : ce sont les traducteurs arabes de ce traité qui en *arabisant* Alexandre, ont inventé l'*intellectus adeptus* et l'y ont introduit.

Examinons donc cette hypothèse.

Remarquons tout d'abord qu'Albino Nagy, le premier éditeur des traductions latines d'al-Kindî, propose une hypothèse semblable. Après avoir rappelé qu'al-Kindî divise l'intellect en quatre sortes, il dit : « Nun es ist bekannt, dass Aristoteles (*De anima*, III, cap. 5) in seiner Schrift über die Seele den Begriff des νοῦς ποιητικός und Alexander von Aphrodisias (Verg. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, Bd. III, I. Th.S. (796) den νοῦς ἐπίκτητος einführten ; aber keiner von beiden kennt vier Arten des Intellekts. Sonach haben entweder die Araber diese Namen (c'est-à-dire : Platon et Aristote, au début du texte d'al-Kindi) nur citiert, um der von ihnen dargestellten Lehre durch die Autorität der beiden mehr Gewicht zu verleihen, oder dieselben sind auf eine uns unbekannte, wahrschenihih untergeschobene Quelle zuruckzuführen. Welche von diesen beiden Annahmen die zutreffende ist, auf diese Frage wird sich zur Zeit eine entscheidende Antwort nicht geben lassen. Eine solche wird erst mit einer gründlichen und genaueren Kenntnis der alexandrinischen und syrischen Litteraturen möglich werden. Meinerseits neige ich zu der zweiten Hypothese, weil der Einfluss neuplatonischer Lehren schon, und möchte ich sagen, besonders, in diesen ersten Erzeugnissen der arabischen Spekulation sich geltend gemacht hat. Deutliche Spuren derselben werden sich auch in anderen Traktaten, insbesondere in » *de quinque essentiis* "and fast im ganzen « *liber introductorius*" vorfinden »[1].

Comme on le voit, Albino Nagy constate qu'il n'y a pas de division quadripartite chez Alexandre d'Aphrodise, ni chez Aristote ; et il suppose que : ou bien les Arabes ont cité les noms de Platon et d'Aristote ici pour donner plus de poids à la doctrine que les Arabes ont soutenu, ou bien les deux noms (Platon et Aristote) sont à ramener à une source, vraisemblablement interpolée, qui nous est inconnue. Laquelle de ces deux hypothèses est vraie, pour le moment aucune réponse définitive ne peut être donnée. Une telle réponse ne serait possible qu'à la lumière d'une connaissance exacte et approfondie de la littérature alexandrine et syriaque. Mais il penche plutôt vers la deuxième hypothèse, à savoir que ce ne sont pas les Arabes eux-mêmes qui ont attribué cette doctrine à Aristote (et à Platon), mais ils l'ont trouvée déjà dans la littérature alexandrine et syriaque. Donc, la différence entre l'attitude de Nagy et

(1) *Die philosophischen Abhandlungen des Ja'qūb ben Isḥāq Al-Kindi;* zum ersten Male herausgegeben von Dr. Albino Nagy, p. XVIII. Münster, 1897.

celle de Gilson consiste en ceci : que Gilson affirme d'une façon péremptoire que ce sont les Arabes qui ont introduit l'intellect acquis dans le texte d'Alexandre : en un mot, ils ont arabisé Alexandre, — tandis que celle de Nagy est plus nuancée.

Après avoir fait l'historique[1] du problème, voyons maintenant ce que nous apporte la traduction arabe de *De intellectu* d'Alexandre d'Aphrodise.

Cette traduction, que nous venons de publier, nous apporte là-dessus une lumière éclatante. Voici le passage essentiel de cette traduction arabe :

« Au sujet de l'intellect acquis *(al-'aql al-mustafâd)*, j'ai compris d'Aristote de quoi m'a fait apercevoir ce qui l'a poussé à introduire l'intellect acquis. Le voici : il disait que le cas de l'intellect est comparable à celui des sens et de toutes les choses engendrées : comme en tout ce qui est engendré il y a une chose qui pâtit, une autre chose qui agit, et une troisième qui est l'engendré, et comme la même chose se trouve dans les sensibles : puisqu'il y a en eux une chose qui pâtit, à savoir le sens, une chose qui agit : à savoir le sensible, et une chose engendrée qui est la perception du sensible par le sens — de même en ce qui concerne l'intellect : Aristote estime qu'il faut qu'il y ait un intellect agent qui puisse pousser l'intellect hylique — qui est en puissance — à l'action ; son action consiste à faire de telle sorte que tous les êtres deviennent intelligibles ; car, de même qu'il y a des choses sensibles en acte, il faut qu'il y ait des choses agissantes en acte (ou : en fait), qui font l'action, puisqu'elles sont intelligibles en acte. En effet, il n'est pas possible qu'une chose soit la cause efficiente d'une autre chose sans qu'elle soit elle-même cette chose. Dans les choses que nous concevons, toute chose n'est pas intelligible en acte, car notre intellect conçoit les sensibles, qui sont intelligibles en puissance ; ils deviennent intelligibles en acte, car l'action de l'intellect est de détacher les formes des sensibles en acte par la force qui lui est propre, et les dégagent des choses qui sont senties avec elles, afin que les formes soient distinguées des sensibles. Voilà l'action de l'intellect qui est premier, en puissance. Si l'engendré est ce qui est poussé de la puissance à l'acte, il faut que sa génération se fasse par quelque chose qui existe en acte. Il faut donc qu'il y ait — d'eux deux — un intellect agent qui existe en acte, et qui rend l'intellect en puissance capable d'accomplir l'intellection, c'est-à-dire le fait d'intellecter — et cet intellect est ce qui est ACQUIS DU DEHORS (al-mustafâd min khârij). Voilà les motifs qui ont poussé Aristote à introduire l'intellect acquis. » (manuscrit Tashkent, n. 2385, f. 400 a = notre édition, p. 37).

(1) Ce qu'Abû Riḍa dit dans son introduction (*Rasâ'il*, I, pp. 314-352) au traité de l'intellect d'Al-Kindî n'est qu'un résumé confus et désordonné, de l'étude de Gilson ; pourtant il attaque celui-ci sans fournir aucune preuve philologique ou rationnelle, et sans même savoir que le *De intellectu* d'Alexandre d'Aphrodise fut traduit en arabe, et que cette traduction existe encore, malgré le fait que nous avons signalé son existence dans le manuscrit n. 794 de l'Escorial, dès 1947 dans l'introduction à notre recueil : *Aristote chez les Arabes* (p. 57), Le Caire, 1947.

Voilà un texte d'une clarté parfaite et d'une éloquence qui passe tout commentaire. Donc, d'après Alexandre d'Aphrodise, dans cette traduction arabe de son traité *De Intellectu*, Aristote fut amené à introduire l'intellect *acquis* par le fait que l'intellect est comparable aux sens, qu'il faut un intellect en acte, qui est ACQUIS DE DEHORS, pour que l'intellection puisse avoir lieu. Comme on le voit, les mots : ACQUIS DE DEHORS sont liés ensemble et expriment ou traduisent exactement le mot grec d'Alexandre θύραθεν, dont la traduction latine par : *adeptus* a tant intrigué et embarrassé Gilson. Le traducteur arabe a donc traduit le grec θύραθεν par trois mots : *mustafâd min al-kharij* (= acquis du dehors) ; et le traducteur latin, d'après la traduction arabe, n'a fait que traduire mot à mot les trois mots arabes. Par souci de brièveté, on a eu l'habitude de supprimer les deux derniers mots : « du dehors », en se contentant de dire : « acquis » (mustafâd), mais les deux mots « du dehors » sont toujours sous-entendus. Ce phénomène est assez répandu dans la philosophie musulmane : par exemple, on dit : 'âlam al-kawn[1] (m. à m. monde de génération), et on veut dire : 'âlam al-kawn wa al-fasâd (= monde de génération et de corruption) ; on dit : ḥads (m. à m. supposition) et on sous-entend : ṣâ'ib (= juste) pour exprimer l'idée de : l'intuition, etc. Nous sommes ici en face de la même abréviation : *acquis* est une abréviation de : acquis du dehors. Donc, toutes les fois qu'on rencontre dans la philosophie musulmane (et d'après elle dans la philosophie chrétienne du moyen âge) — à propos de l'intellect — le mot : acquis *(mustafâd; adeptus, acquisitus)*, il faut sous-entendre : « du dehors ».

Il ne faut pas donc s'étonner qu'*adeptus* traduit toujours, dans la traduction latine faite d'après l'arabe, le mot grec θύραθεν, puisque le mot *adeptus* sous-entend toujours « du dehors » : acquis « du dehors ».

Donc, M. Gilson n'a pas raison de dire que le traducteur arabe du *De Intellectu* d'Alexandre a arabisé Alexandre, en introduisant un corps étranger dans le texte d'Alexandre, à savoir : l'*intellect acquis*. De même, tombent les deux hypothèses d'Albino Nagy : elles sont devenues sans objet, puisque dans le traité d'Alexandre, aussi bien dans son texte grec que dans sa traduction arabe, il est question d'intellect acquis introduit par Aristote. Et Ed. Zeller a donc raison de dire que nous trouvons dans Alexandre d'Aphrodise la source de l'intellect acquis des arabes et des scolastiques[2].

(1) Comme le mot *kawn* a deux sens en arabe : *a)* sens de l'infinitif = génération ; *b)* sens du substantif = cosmos, monde — Walzer, dans une conférence au Collège de France en mars 1967, prétendit que l'arabe est illogique puisqu'on dit : 'âlam al-kawn, c'est-à-dire (d'après son manque de compréhension) : le monde du monde ! — et il ne savait pas que le mot *kawn* dans cette expression est pris dans le sens de l'infinitif, à savoir : génération, et il est sous-entendu : « et corruption ». En fait l'expression : *'âlam al-kawn* est abrégé et veut dire : le monde de la génération et de la corruption.

(2) Éd. Zeller : *Die Philosophie der Griechen*, 4e éd., III, 1, p. 826, note 2 : « in diesen Bestimmungen Alexanders liegt die Quelle für die bekannte Lehre der arabischen und scholastischen Philosophie vom *intellectus acquisitus* ».

A l'aide de cette traduction arabe du *De Intellectu* d'Alexandre, que nous venons de publier, on peut aussi résoudre ce que M. Gilson appelle « des énigmes insolubles : par exemple, la désignation curieuse de ' philosophi tabernaculorum ' (éd. Théry, p. 82) traduit en réalité le grec : τοῖς ἀπὸ τῆς Στοᾶς (p. 113, l. 13, éd. I. Bruns) ». En effet, le traducteur arabe dit : قوم منأ صحاب المظلة (qawm min aṣḥâb al-miẓallah = un groupe de Stoïciens), puisque le mot : *Stoïciens* fut toujours traduit littéralement et selon son étymologie en arabe par : أصحاب المظلة (= m. à m. : gens du Portique = Οἱ ἀπὸ τῆς Στοας = Les Stoïciens). Le traducteur latin a traduit le mot arabe littéralement, sans l'expliquer par sa signification véritable : *Stoici*. — En outre, la traduction arabe n'est pas responsable d'une autre confusion signalée par M. Gilson, quand il dit que grâce à cette traduction « l'intellectus agens d'Alexandre, qui est Dieu, devient l'intelligencia agens, des Arabes... [qui] était une substance séparée, distincte à la fois de Dieu et de l'homme » (*op. cit.*, p. 19). Car, dans cette traduction arabe on n'emploie qu'un seul mot : 'aql عقل pour exprimer les deux mots *intellectus* et *intelligencia*.

En ce qui concerne le problème de la confusion[2] entre le nom d'Aristotelès et celui d'Aristocles, s'il est vrai qu'il y a dans notre traité d'Alexandre une telle confusion, la traduction arabe conserve alors cette confusion, jusqu'à un certain point, il est vrai ; et nous disons bien jusqu'à un certain point pour être plus juste (formellement seulement) envers le texte arabe, parce qu'on y trouve : « Arisṭô أرسطو », qui peut — théoriquement ! — être l'abréviation aussi bien d'Aristoteles que d'Aristocles. Mais le lecteur arabe est toujours habitué à comprendre par là le nom du Stagirite, et non d'Aristocles de Messine, le maître d'Alexandre d'Aphrodise, qui — que je sache — ne fut jamais introduit au monde arabe ; et malheureusement la traduction arabe du commentaire du *De caelo* n'est pas là pour nous mieux renseigner.

Après la solution des problèmes soulevés au sujet de l'intellect acquis, nous pouvons maintenant revenir au traité *De intellectu* d'al-Kindî.

Ce qui retient d'abord l'attention dans ce traité, c'est ce que celui-ci appelle : *l'intellect démonstratif* (al-'ql al-bayânî). M. Gilson remarque fort judicieusement que cette forme « d'intellect ne correspond à rien dans la doctrine d'Alexandre d'Aphrodise, mais elle joue un rôle si effacé dans la doctrine d'al-Kindî qu'elle n'introduit aucune différence réelle

(1) Ét. Gilson, *op. cit.*, p. 19, n. 1.

(2) Sur ce problème, voir Éd. Zeller : *Die Philosophie der Griechen*, 4e édition, tome III, section 1, p. 814, n. 1 (la référence dans Gilson, *op. cit.*, p. 15, n. 1 n'est pas exacte) ; I. Bruns, édition du *De intellectu* d'Alexandre, p. 110, note 4, Berlin 1887 (Suppl. Arist. II, 1).

entre les deux classifications. Par l'expression : *intellectus demonstrativus*, al-Kindî entend en effet moins une faculté de l'intellect proprement dite, que la manifestation, ou déclaration extérieure, de ce que notre intellect a préalablement conçu. L'intellect démonstratif n'est en somme que l'acte par lequel un intellect communique à un autre sa propre intellection »[1].

Après avoir minimisé ainsi le rôle de l'intellect démonstratif, Gilson procède à l'identification des trois autres intellects mentionnés par al-Kindî avec les trois intellects distingués par Alexandre d'Aphrodise. Pour le faire, il identifie l'intellect en puissance chez al-Kindî avec l'intellect hylique d'Alexandre, et l'intellect agent d'al-Kindî avec l'intelligence séparée d'Alexandre. « Il reste à savoir si l'on peut retrouver chez al-Kindî l'équivalent de l'*intellectus qui habet habitum*. On l'y retrouve, illustré d'un exemple qui ne laisse aucun doute sur l'exacte correspondance des notions dans les deux doctrines »[2]. En effet, dit-il, al-Kindî entend essentiellement par son troisième intellect (qui, dans l'âme, passe de la puissance à l'acte) « l'aptitude à passer de la puissance à l'acte, ce qui est exactement l'*habitus* d'Alexandre. Au reste, al-Kindî déclare à propos de cet intellect que : *habetur in anima*, et il en compare la possession par l'âme à la connaissance de l'écriture fixée dans l'âme du scribe, ce qui correspond à la comparaison établie par Alexandre entre la possession de l'intellect habituel et la possession d'un métier. » Et Gilson de conclure que « l'opuscule d'al-Kindî, extrêmement bref et sommaire, ne contient donc rien qui ne se rencontre déjà dans celui d'Alexandre, sauf l'*intellectus demonstrativus* qui ne joue d'ailleurs guère d'autre rôle que celui d'un hors-d'œuvre. On y retrouve au contraire l'*intellectus in potentia*, avec son *habitus*, et l'intellectus agens séparé, avec le rôle actualiseur qu'il joue déjà chez Alexandre » (*Ibidem*, p. 26).

Mais nous ne sommes pas d'accord avec Gilson en ce qui concerne le 4e intellect : l'intellect démonstratif. Certes, l'original arabe est très elliptique, et Gérard de Crémone calque sa traduction latine sur l'arabe[3] ; mais Jean d'Espagne, dans sa traduction, interprète le texte : « quarto vero est intellectus apparens ex anima, qui, cum propalaveris eum, erit in effectu in alio a te. » (éd. Nagy, p. 9). Gilson suit cette dernière traduction, qui est en réalité une interprétation personnelle de Jean d'Espagne ; et c'est cela qui le fait dire que cet intellect démonstratif « n'est en somme que l'acte par lequel un intellect communique à un autre sa propre intellection » (Gilson, *op. cit.*, p. 23). Mais un intellect ne communique à un autre sa propre intellection que par le langage. Selon cette interprétation donc, l'intellect démonstratif ne serait autre chose que la faculté de s'exprimer, c'est-à-dire de parler. Mais il est inconcevable qu'al-Kindî

(1) Ét. Gilson : « les sources gréco-arabes... », in *Archives d'hist. doctrinale et littéraire du Moyen Age*, IV (1929), p. 23.
(2) *Ibidem*, p. 25.
(3) « Quarta vero est ratio apparens ex anima, quae, quando ex trahit eam, est inventa absque alio actu » (éd. Nagy, p. 8).

fasse de la faculté de parler une espèce d'intellect. Aussi faut-il chercher une autre signification à cette phrase qui explique le rôle du quatrième intellect.

Quand nous serrons le texte d'al-Kindî de près, nous voyons, par la distinction qu'il fait dans le passage suivant, entre le 3e intellect et le 4e, que la différence entre les deux consiste en ceci : que le troisième intellect est une possession *déjà* acquise de l'âme, tandis que le quatrième est une possession *actuelle* de l'âme ; la différence est donc entre l'acquisition passée de l'*habitus*, et l'exercice actuel de l'*habitus* : un médecin qui a appris la médecine mais ne l'exerce pas actuellement est semblable au 3e intellect, tandis que le médecin qui exerce actuellement est comparable au 4e intellect.

Mais vu le caractère assez spécieux de cette distinction, l'intellect démonstratif ne sera pas repris par les philosophes musulmans postérieurs à al-Kindî.

***

Nous estimons qu'après ces discussions, il sera utile de donner au lecteur français une traduction française complète du traité *De intellectu* d'al-Kindî, d'après le texte arabe que nous avons établi ; et qui sera publié bientôt.

« Épître d'Abû Yusuf Yaʿqûb ibn Isḥâq al Kindî : *De l'Intellect* »

Que Dieu te fasse comprendre toutes les choses utiles, et te rende heureux dans la demeure de vie et la demeure de mort !

J'ai compris ta demande de rédiger un traité succinct et informatif sur l'intellect, d'après l'opinion de ceux qui sont dignes d'éloges parmi les grecs anciens. Parmi les plus dignes d'éloges se trouvent Aristote et son maître Platon le Sage. Et[1] puisque l'essence de l'opinion de Platon à ce sujet est la même que celle de l'opinion de son disciple : Aristote, nous dirons, pour t'informer, que l'opinion d'Aristote concernant l'intellect consiste en ceci : que l'intellect est de quatre sortes :

a) le premier est l'intellect qui est toujours en acte ;
b) le second est l'intellect qui est en puissance ; et il appartient à l'âme ;
c) le troisième est l'intellect qui, en l'âme, passe de la puissance à l'acte ;
d) et le quatrième est l'intellect que nous appelons : démonstratif[2].

(1) Il faut lire : وإذ , sinon le texte ne serait pas compréhensible ; le *wâw* manque dans les deux éditions d'Abû Rîdah et de McCarthy, ce qui a rendu inintelligible la traduction de celui-ci, ici.

(2) Il faut lire : البيانى ou البائن, et non pas : الثانى (Abû Rîdâh) ou الناتى (McCarthy) — en accord avec la traduction latine : demonstrativus.

Aristote compare l'intellect au sens, à cause de l'affinité entre le sens et le vivant, et à cause aussi du fait que le sens est commun à tout vivant. En effet, il dit qu'il y a deux sortes de forme : l'une est la forme hylique, qui tombe sous les sens ; et l'autre n'a pas de matière, et elle tombe sous l'intellect : c'est la spécificité des choses et ce qui est au-dessus de la spécificité.

La forme qui se trouve dans la matière est celle qui, en acte, est sensible ; car, si elle n'était pas sensible en acte, elle ne tomberait pas sous les sens. Si l'âme l'acquiert, elle réside dans l'âme. L'âme l'acquiert, car elle est, dans l'âme, en puissance. Alors quand l'âme se met en contact avec elle, elle devient en acte dans l'âme. Elle n'est pas dans l'âme à la manière d'une chose dans un réceptacle, ni comme la statue[1] dans le corps[2], car l'âme n'est pas un corps et n'est pas divisible. La forme est dans l'âme, mais l'âme est une, et rien d'autre, et il n'y a pas d'altérité (dans l'âme) qui viendrait de l'altérité des attributs (dont l'âme est le support).

De même aussi la force sensorielle n'est autre chose que l'âme ; elle n'est pas non plus dans l'âme comme un membre dans un corps ; mais elle est l'âme, et elle est le sens. De même la forme sensible n'est pas dans l'âme à cause d'un autre ou d'une altérité. Donc le sentant dans l'âme est aussi le senti. Quant à la matière, ce qui est senti est autre que l'âme sentante. Donc, par rapport à la matière, le senti n'est pas le sentant.

L'intellect se présente de la même manière[3]. En effet, quand l'âme se met en contact avec l'intellect, c'est-à-dire avec les formes qui n'ont pas de matière ni de phantasme — celles-ci s'unissent avec l'âme, nous voulons dire qu'elles existaient dans l'âme en acte, et avant cela elles n'y existèrent pas en acte, mais seulement en puissance. Cette forme qui n'a ni matière ni phantasme est l'intellect acquis par l'âme de la part de l'intellect premier qui est la spécifité des choses qui est toujours en acte. Et il est devenu donateur, et l'âme est devenue acquéreuse parce que l'âme est en puissance intellectante tandis que l'intellect premier est en acte.

Dans le cas de toute chose qui donne (à un autre) quelque chose de lui-même, celui qui l'acquiert l'avait déjà en puissance, et non pas en acte. Tout ce qui appartient à quelque chose, en puissance, ne passe pas à l'acte par lui-même ; car si cela se faisait par lui-même, il l'aurait eu

(1) Il faut lire : التمثال, et non المثال (Abû Rîdah+McCarthy).

(2) C'est-à-dire dans le bronze, par exemple.

(3) McCarthy traduit comme si le verbe يمثل se rapporte à Aristote : « in like fashion Aristotle represents the intellect » (p. 126) — en conformité avec la traduction latine de Jean d'Espagne : « et similiter exemplificavit Aristoteles intellectum... ». Mais celle de Gérard est conforme à la nôtre : « et similiter exemplum rationis in anima... » (p. 5, éd. Nagy).

en acte depuis toujours, car tant qu'il existe il a toujours ce qu'il a par essence. Donc, tout ce qui est en puissance ne passe pas à l'autre que par un autre qui est cette chose même en acte. Donc, l'âme est intellectante en puissance ; et elle devient intellectante en acte grâce à l'intellect premier quand elle se met en contact avec lui.

Quand la forme intellectuelle s'unit à l'âme, l'âme n'en diffère pas, car elle n'est pas divisible de telle manière qu'elle puisse être (par conséquent) différente. Donc, quand la forme intellectuelle s'unit à elle, les deux (l'âme et la forme intellectuelle) deviennent une seule et même chose. L'âme devient intelligente et intelligible en même temps. Donc, par rapport à l'âme, l'intellect et l'intelligible sont le même.

Quant à l'intellect qui est toujours en acte, et qui fait que l'âme devient intellectante en acte après avoir été intellectante en puissance, il n'est pas lui et son intelligible[1] une seule et même chose. Donc, ce qui est intelligible dans l'âme et dans le premier intellect, par rapport au premier intellect, n'est pas une seule et même chose. Mais, par rapport à l'âme, l'intellect et l'intelligible sont une seule chose. Et celui-ci (l'intelligible) dans l'intellect est, en simplicité, plus semblable à l'âme et beaucoup plus fort dans le sensible[2].

Donc l'intellect ou bien est une cause et un (principe) premier de tous les intelligibles et des intellects seconds ; ou bien un second (intellect) qui appartient à l'âme en puissance tant que l'âme n'est pas intellectante en acte. — Le troisième (intellect) est celui qui appartient en acte à l'âme, qui l'a acquis et lui devint disponible (m. à m. : existant) : elle peut s'en servir et le faire apparaître pour la perception de quelque chose d'autre qu'elle, grâce à elle[3]. C'est comme l'écriture pour l'écrivain : elle est possible pour lui et à sa disposition ; il l'a acquise, et elle s'est établie en lui ; il la fait sortir et s'en sert quand il veut. — Le quatrième (intellect) est l'intellect *démonstratif* de l'âme ; quand elle le fait sortir, quelque chose d'autre sera perçu grâce à elle.

Donc, la différence entre le troisième et le quatrième consiste en ceci : que le troisième est une possession de l'âme depuis longtemps ; elle peut le faire sortir quand elle veut ; tandis que le quatrième se manifeste ou bien au moment de sa possession, ou bien au moment de son apparition quand l'âme s'en sert. Donc, le troisième (intellect) est une possession

(1) Dans le texte : عاقله, mais dans le sens de : مايعقله.

(2) Le texte de cette dernière phrase en arabe est très ambigu. Nous l'avons traduit littéralement. Dans la traduction latine de Gérard de Crémone, nous trouvons : « ratio igitur, quae simplex est, est magis similis animae et fortior ea in sensato plurimum ». Dans celle attribuée à Jean d'Espagne, il y a : « intellectus autem, qui in simplicitate est similior animae, est multo fortior quantum ad intellectum, quam sensus ad sensatum ». La traduction de Mc Carthy suit le texte arabe mot à mot. Nous avons suivi le texte arabe, tout en profitant de la traduction latine.

(3) La phrase d'al-Kindî est ici bien maladroite. Dans la traduction de Gérard on lit : « cum vult uti ipsa et facit eam apparere cum inventione absque alio ab ea ».

antérieure de l'âme, et il est à sa disposition : quand elle veut, il est là ; tandis que le quatrième est ce qui se manifeste dans l'âme quand il se manifeste en acte.

Que Dieu soit beaucoup loué, autant qu'Il mérite !

Voilà les opinions des anciens philosophes au sujet de l'intellect. Que Dieu te guide à la vérité ! Et voilà ce que nous avons voulu dire, puisque tu as demandé de nous limiter à ce qui est informatif ; cela est suffisant ; contente-toi donc de cela.

L'épître est terminée ; que Dieu soit loué ! »

* * *

Voilà la traduction intégrale de ce court traité, où al-Kindî, s'appuyant sur l'autorité d'Aristote, montre le procédé par lequel l'âme connaît les formes intellectuelles. Il (ou plutôt Aristote, d'après al-Kindî) compare la puissance intellectuelle à la puissance sensorielle, et affirme que l'intelligible dans l'âme n'est autre que la puissance de l'intellection, et que l'intellect est l'âme même, comme le *sensatum* dans l'âme est la puissance de la sensation, et le *sensus* est l'âme même.

Le sommeil et le rêve

Al-Kindî définit le sommeil ainsi : « le sommeil est l'abandon, par l'âme, de l'emploi de tous les sens : quand nous ne voyons pas, n'entendons pas, ne goûtons pas, ne sentons pas et ne touchons pas, sans qu'il y ait une maladie survenue et en étant selon notre nature, alors nous dormons ». Plus précisément, « le sommeil est le fait que l'animé, qui conserve sa santé naturelle, abandonne l'usage des sens d'une manière naturelle »[1].

Cette définition accordée, on peut élucider la nature du rêve. Nous savons en effet que, parmi les facultés de l'âme, il y a une faculté qui s'appelle l'imagination (*formativa*, dans la traduction latine), qui peut représenter les choses individuelles sans matière, et que les anciens philosophes grecs appellent φαντασία. En effet, la différence entre le sens et l'imagination est que le sens nous fait percevoir les sensibles pourvus de leur matière, tandis que l'imagination nous les fait percevoir sans leur support. L'imagination produit ses effets aussi bien durant l'éveil que durant le sommeil ; mais son action est plus efficace et plus forte dans le sommeil.

On peut distinguer plusieurs états à cet égard : on peut être absorbé dans sa pensée, de manière à ne pas faire usage de la vue et de l'ouïe, tout en étant éveillé. En effet, souvent celui qui médite profondément

(1) Al-Kindî : *Rasâ'il*, I, pp. 294-5. Traduction latine de Gérard de Crémone, p. 13, ll. 15-21, éd. Albino Nagy ; Münster, 1897.

ne répond pas quand on l'appelle, ne voit pas une chose qui se trouve devant lui et quand on lui demande s'il l'a vue il répond qu'il ne l'a pas vue. Il peut lui advenir la même chose, en ce qui concerne les autres sens. Ce phénomène se manifeste chez la plupart des gens. Mais l'élite, douée d'une grande force d'intellection et de discernement, peut par sa force propre se représenter les formes abstraites des choses, sans être distrait de la plupart des choses senties.

Si le penseur s'absorbe entièrement, de sorte qu'il ne fait plus du tout usage de ses sens, sa méditation aboutit au sommeil, et sa faculté imaginative devient dans le meilleur état d'opérer ses actes. Les concepts de ses idées basées sur les sens deviennent purs et clairs comme les perceptions sensibles. Que dis-je ! ils sont plus purs et plus distincts que celles-ci, car le sens saisit les objets au moyen d'un organe intermédiaire qui est susceptible de devenir fort ou faible par des influences internes ou externes, tandis que la faculté imaginative saisit ce qu'elle saisit sans un organe intermédiaire qui pourrait être sujet à la force ou à la faiblesse : elle les saisit par l'âme pure, qui n'est pas sujette au trouble ou à la destruction.

Cette faculté imaginative est une faculté de l'âme. Elle se trouve dans le cerveau, qui est le siège de toutes les facultés de l'âme, tandis que la sensation a pour siège des organes secondaires, par exemple : l'œil, l'oreille, le nez, la langue, et tous les nerfs tactiles. Au sens arrive ce qui arrive à ces membres ; aussi sa perception est-elle plus faible que celle propre à la faculté qui ne se sert pas d'organes. La faculté imaginative n'a pas non plus d'organes, aussi ses actes et ses objets sont-ils purs et parfaits. Le sens, étant donc dépendant de ses organes, il lui arrive les mêmes troubles qui atteignent ceux-ci.

D'autre part, puisque la forme dans la matière suit celle-ci, les sensations suivent les suppôts de sensations, de sorte qu'on y trouve du trouble, de la distortion et toutes sortes de difformités dues à la matière. Mais la faculté formative (ou imaginative) ne saisit pas la forme avec sa matière ; aussi n'est-elle pas atteinte de ce qui atteint la matière. C'est la raison pourquoi les formes perçues durant le sommeil sont plus parfaites. En outre, elle a plus de puissance que les sens, puisqu'elle peut combiner les formes, tandis que le sens ne peut pas combiner des formes, par exemple la vue ne peut pas nous fournir l'image d'un homme qui a des cornes, des plumes ou d'autres choses qui n'existent pas naturellement en l'homme, ou d'un animal non raisonnable doué de raison. Il n'est pas dans la nature de sens de créer d'autres formes que celles qui se présentent à lui, tandis que notre pensée est capable de se figurer un homme pourvu de plumes et volant, ou un lion qui raisonne. Quand nous nous abstrayons de tous les sens, l'idée se présente à nous pure de toute matière. C'est ce qui nous arrive pendant le sommeil : aussi voyons-nous pendant le sommeil des choses que les sens ne perçoivent pas.

« Le rêve est donc l'usage, par l'âme, de la pensée, et son abandon de

l'usage des sens. Quant à l'effet qu'il produit, il est l'impression des images de tout ce qui tombe sous la pensée, leur impression dans l'âme, par la faculté formative, par suite de l'abandon, de la part de l'âme, de l'usage des sens et par suite de l'usage continu de la pensée »[1].

Après cette définition, il lui faut parler de la nature du rêve. Pourquoi voyons-nous, en rêve, les choses avant qu'elles soient? Pourquoi voyons-nous, en rêve, les contraires des faits? Pourquoi voyons-nous, en rêve, des choses qui n'existent pas?

A toutes ces questions, il y a une seule réponse, selon notre auteur, à savoir : le fait que l'âme possède, de par sa nature, la science des choses et qu'elle est le siège de toutes sortes de choses sensibles et intelligibles. Al-Kindî affirme que c'est aussi l'opinion de Platon et celle d'Aristote. Platon opine ainsi, parce que les choses connues sont ou bien sensibles, ou bien intelligibles, et que l'âme perçoit les intelligibles aussi bien que les sensibles. L'âme, selon Platon, sent, en elle-même, les sensitives et les intelligibles. En effet, la forme du sensible est la sensation, de même la forme de l'intelligible est l'intellection ; il y a donc identité entre l'âme d'une part, et les formes sensibles et intelligibles d'autre part. Grâce à cette identité, l'âme possède la connaissance aussi bien des sensibles que des intelligibles. « Si donc le sensible existe en l'âme, le sentant en l'âme n'est pas autre chose que le sensible. De même, l'intellect, en l'âme, n'est pas autre chose que l'intelligible quand l'âme éprouve l'intelligible. Donc l'intellect, en l'âme, est l'intelligible, et le sens est le sensible, quand ils sont possédés par l'âme ; mais avant qu'ils soient possédés, le sensible est la forme des individus et l'intelligible est la forme des choses qui sont au-dessus des individus, à savoir les espèces et les genres. Or, les genres, les espèces et les individus sont l'ensemble des intelligibles. S'ils appartiennent au sentant intellectant, c'est-à-dire s'ils sont éprouvés par lui, ils sont tous en son âme. C'est pourquoi Platon dit que l'âme est le siège de toutes les choses sensibles et intelligibles. Donc l'âme est savante par nature, car toute la science vient du sens et de l'intellect, et de ce qui leur ressemble et les embrasse »[2].

Comme l'âme est savante, vivante et en éveil, elle peut prédire les événements avant qu'ils surviennent ; et suivant sa disposition, elle sera capable de faire cette prédiction. En fait, l'état de l'âme varie selon les moments : quelquefois elle est plus apte à prévoir, d'autres fois elle l'est

(1) Al-Kindî : *Rasâ'il*, I, p. 300. Dans la traduction latine : « Visio igitur est cum anima utitur cogitatione et dimittit usum sensuum ex parte sua, ex impressione vero sua, ipsa est sigillatio formarum imaginationis, super quam cadit cogitatio habentium formam in anima cum virtute formativa, propterea quod anima dimittit usum sensuum et adhaeret usui cogitationis. »

(2) Al-Kindî : *Rasâ'il*, I, p. 302. La dernière phrase est traduite en latin d'une manière quelque peu différente : « Anima igitur est sapiens per naturam quoniam scientia omnis non est nisi sensui et rationi et *illis* quae sunt de genere eorum et specie ipsorum » (p. 20, éd. Nagy).

moins. Si l'âme est pure, elle sera prête à prédire plus justement les événements à venir.

Si nous cherchons maintenant les sources de ces idées, il est tout de suite évident que notre philosophe, al-Kindî, est plutôt influencé par les théories néo-platoniciennes. S'il y a, en effet, quelque ressemblance avec la définition, donnée par Aristote, du sommeil, en revanche son explication de la divination par le songe est tout à fait anti-aristotélicienne[1]. Il y a donc deux points à considérer à ce sujet :

a) la définition du sommeil ;
b) la divination par le songe.

En ce qui concerne le premier point, la définition du sommeil chez al-Kindî ressemble, *grosso modo*, à celle donnée par Aristote dans son traité *De somno et vigilia*. En effet, le Stagirite y dit que « le sommeil est, d'une certaine façon, l'inhibition de la sensation et en quelque sorte son entrave, tandis que l'état de veille est une libération, un relâchement »[2]. Mais cette définition est trop générale pour l'attribuer en propre à Aristote.

Quant au deuxième point, on sait qu'Aristote dans son traité *De divinatione per somnum* est très sceptique au sujet de la divination par le songe. Tout au plus peut-on dire de son attitude à son égard, qu'Aristote « cherche à restreindre autant que possible les rêves de cette sorte (les rêves prophétiques), bien qu'il leur concède une efficacité lointaine, mystérieuse. L'expérience est en faveur des rêves prophétiques, l'absence de causes raisonnables y contredit », comme le dit Robert Bossard[3]. C'est pourquoi Aristote commence ce traité par un aveu de son embarras au sujet de la divination par le songe : « il n'est facile, dit-il, ni de la traiter à la légère, ni d'y ajouter foi »[4]. Car, d'une part il y a des songes qui se réalisent ; et, d'autre part, « le fait que nous ne voyons aucune cause plausible de la production d'un tel phénomène ne peut que nous inciter à la méfiance » (*ibidem*, p. 462 b 18-20 ; Tr. Tricot, p. 111).

Aristote réfute d'abord l'opinion de ceux qui prétendent que c'est Dieu qui envoie les songes, parce qu'ils sont envoyés indifféremment à n'importe qui, et non pas aux meilleurs et aux plus sages. Il estime que la plupart des songes prophétiques « sont assimilables à de pures coïncidences, principalement tous ceux qui présentent des caractères extraordinaires, et ceux dans lesquels le sujet n'exerce aucune initiative » (p. 463 a 31 - b 3 ; tr. Tricot, p. 113).

(1) Ce que M. 'A. 'Abdel Daîm dit, à savoir que le traité d'al-Kindî « représente un résumé du traité (il veut dire : des trois traités) d'Aristote » — est faux. Voir sa thèse secondaire : L'*Oniromancie arabe d'après Ibn Sîrîn*, p. 46 ; Damas, 1958. D'ailleurs ses indications historiques laissent beaucoup à désirer.

(2) Aristote : *De somno et vigilia*, I, p. 454 b 25-27. Traduction Tricot : *Parva Naturalia*, p. 79. Paris, 1951.

(3) Robert Bossard : *Psychologie du rêve*, p. 228. Paris, Payot, 1953.

(4) Aristote : *De divinatione per somnum*, I, p. 462 b 13-14. Traduction Tricot citée, p. 111.

En somme, Aristote rattache la plupart des rêves aux occupations de la journée ; leur réalisation parfois est une pure coïncidence ; les songes prophétiques ne sont en fait que des prolongements, dans le rêve, de mouvements, de soucis, ou des sollicitudes déjà déclenchés dans la veille.

Rien de tout cela ne se trouve chez al-Kindî. Dans sa théorie de rêve prophétique, il est décidément platonicien. Comme l'a déjà remarqué G. Quadri[1], « cette affirmation de Socrate dans le *Phédon* platonicien que l'âme est en un sens prophétique[2], trouve une habile démonstration chez notre philosophe (= al-Kindî) dans le traité *De somno et visione*, où il veut précisément démontrer que la thèse de Platon qu'on peut jusqu'à un certain point dire idéaliste, selon laquelle il y a une réalité formelle unique dans les choses et dans l'âme, sans quoi la connaissance serait impossible. L'âme est sage par nature. Et que signifie cela ? Que la forme des choses sensibles appartient à l'âme et que, de même, la forme des choses intelligibles lui appartient, c'est-à-dire les espèces. Le sensible et l'intelligible, l'âme les trouve non dans les choses, mais « in essentia sua ». Le sentant et le senti, l'intelligent et l'intelligible, ce sont les formes des choses sensibles et des choses suprasensibles (de là leur nécessité, mais l'âme les trouve près de soi ».

Nous trouvons chez saint Thomas d'Aquin la même influence platonicienne, quand il déclare que la connaissance du dormant est plus puissamment réceptive que celle de celui qui est éveillé[3].

Pour expliquer la symbolique du rêve, al-Kindî part de la même théorie, à savoir : l'aptitude de l'âme à recevoir les intelligibles, aptitude qui dépend de sa pureté. Or, si l'âme est moins apte à percevoir directement les intelligibles, elle s'ingénie à fournir à l'homme ce qu'elle veut lui fournir, moyennant le symbole : par exemple, si elle veut lui indiquer un voyage, elle lui fait voir sa personne transportée en volant d'un endroit à un autre endroit. Ce symbolisme donne une connaissance probable. Ce qui est probable est ou bien vrai, ou bien faux. Aussi le symbolisme du rêve donne tantôt une connaissance exacte, et tantôt une connaissance fausse. Le rêve fait voir ainsi la chose, ou son contraire : par exemple, on voit quelqu'un mort, en rêve, et celui-ci vivra longtemps ; ou un homme frappé de pauvreté, et il s'enrichira beaucoup.

Mais si l'âme est devenue d'une faiblesse qui ne lui permette même pas l'un de ces états, son rêve sera désordonné, déréglé, et impossible à qualifier, comme ce qui arrive à celui qui a la pensée confuse durant la veille : quelquefois quand il veut former un mot, et *a fortiori* une phrase intelligible, il confondra les mots, parlera à tort et à travers, comme ce

(1) G. Quadri : *La philosophie arabe dans l'Europe médiévale, des origines à Averroès*, pp. 67-68. Paris, Payot, 1960.
(2) Platon : *Phèdre*, 242 c (et non pas 212 c comme dans le texte).
(3) Thomas d'Aquin : *Quaestiones disputatae de veritate*, 12, 2 ad 1, cité par Josef Pieper : *Love and Inspiration, a study of Plato's Phaedrus*, p. 58. London, 1964.

fut le cas d'un certain Ḥamzah ibn Naṣr[1] et ses pareils. Le rêve de cette sorte s'appelle *aḍghâth*[2], mot dérivé de *aḍghâth* (pluriel de *ḍighth* = branche d'un arbre mort), dans ce sens que ce genre de rêve ressemble à un faisceau de branches mortes.

Les causes du sommeil

Pour al-Kindî, la cause proche du sommeil est le refroidissement du cerveau et son humidité. En effet, quand le cerveau se refroidit et devient humide, il se détend de son équilibre et de son aptitude au mouvement sensible, puisque les organes de la sensation ont leur origine dans le cerveau. Alors l'âme abandonne l'usage des sens, à cause de la difficulté de cet usage, et penche vers la méditation, ce qui amène le sommeil et ce qu'on voit dans le sommeil.

La cause du refroidissement et de l'humidité du cerveau est l'enfoncement de la chaleur au dedans du corps du vivant, le froid de ses membres, et la montée de vapeur humide et subtile par l'enfoncement de la chaleur à l'intérieur du corps — sa montée vers le cerveau. La preuve en est que, si nous mangeons beaucoup de nourriture humide et froide, nos mouvements se tranquillisent, l'extérieur de nos corps se refroidit, la chaleur s'enfonce au dedans, nos sens se détendent, et il nous sera malaisé de les employer.

Autre preuve c'est que quand nous nous enfonçons dans la pensée, que nous nous recueillons et nous nous concentrons dans la lecture, nos organes se reposent, l'extérieur de nos corps sent du froid, à cause du manque du mouvement, nos sens se détendent, il nous deviendra difficile de faire usage de nos sens, et le sommeil nous envahit par le fait que la vapeur humide et froide monte à nos cerveaux.

C'est ce qui nous arrive aussi par suite d'une grande fatigue : nous sentirons alors le besoin de faire reposer nos corps ; quand ceux-ci se reposent, la chaleur s'enfonce, et vers nos cerveaux montent ces vapeurs froides et humides. La nature nous y aide beaucoup, parce que cela entre dans son gouvernement des corps[3].

Cet exposé des causes du sommeil s'inspire du traité *De somno et vigilia* (chapitre 3) d'Aristote. En effet, celui-ci dit que « le sommeil n'est pas toute impuissance de la faculté sensible, mais est seulement sommeil l'état qui provient de l'exhalaison relative à la nourriture. La matière

(1) Il n'est pas possible que ce Ḥamzah ibn Naṣr soit Ḥamzah ibn Baiḍ (ou Bîḍ), comme le suppose Abû Rîdah (*ibidem*, I, p. 306, n. 4), car celui-ci fut un grand poète, très spirituel et libertin, qui vivait au temps des Omayyades, voir sur lui : *al-Aghânî*, XV, pp. 14-25 (Le Caire, Impr. Taqaddum).
(2) Il faut donc lire dans la traduction latine : *athgathe*, comme dans le manuscrit M² (= Venise, Cod. Marc. 171⁶), et non pas *ahlagat*, comme le fait l'éditeur, Nagy.
(3) Al-Kindî : *Rasâ'il*, I, pp. 306-308.

exhalée, en effet, doit être poussée en avant jusqu'à un certain endroit[1] pour ensuite faire demi-tour et changer de sens comme un courant dans un chenal. Or, la chaleur inhérente à chaque animal se porte naturellement vers le haut, mais quand elle est parvenue dans les régions supérieures[2], elle se retourne en une seule masse et se dirige vers le bas[3]. Ceci explique pourquoi le sommeil se produit principalement à la suite d'une absorption de nourriture, car la matière, à la fois liquide et corporelle, qui se porte vers le haut en une seule masse, est alors en quantité considérable. Une fois en place, elle alourdit, et provoque l'assoupissement ; mais, quand elle est descendue vers le bas et que, dans son mouvement de conversion, elle a expulsé la chaleur, à ce moment le sommeil vient et l'animal s'endort »[4].

En outre, Aristote dit que « le sommeil est aussi la suite de certaines formes de fatigues : la fatigue agit comme un dissolvant, et la matière dissoute se comporte, si elle n'est pas froide, comme une nourriture non digérée » (*ibidem*, p. 456 b 33-35 ; p. 88, tr. Tricot).

La consolation par la philosophie

Dans la lignée de *Consolatio* par la philosophie, al-Kindî a écrit un traité intitulé : *risâlah fî al-ḥilah li-daf' al-aḥzân*[5], publié par H. Ritter et R. Walzer[6]. Le texte se trouve dans le même manuscrit (Ayâ Sophia 4832, II, fol. 23 a - 26 b). Malgré la collaboration de trois savants (H. Ritter, R. Walzer, et Levi della Vida [v. p. 7, n. 4]), l'édition est pleine de fautes, et par conséquent aussi la traduction italienne faite par R. Walzer : j'ai relevé deux cents fautes environ dans ce petit texte de 17 pages imprimées !

Dans l'introduction, R. Walzer examine les sources gréco-latines, les imitations arabes et ajoute des notes. Son argumentation vise à prouver que le traité d'al-Kindî est « non seulement une reproduction d'un original grec, mais est en fait une diatribe perdue de Thémistius, c'est-à-dire d'un ouvrage d'une des illustres personnalités du IVe siècle » (*ibidem*, p. 30). Mais c'est en vain qu'on cherche à y trouver un seul argument plausible en faveur de cette hypothèse gratuite, qu'il avance — il est vrai — « con

(1) « A savoir, le cerveau qui la refroidit et la fait redescendre » (note de Tricot).
(2) « Elle devient froide » (Tricot).
(3) « Vers le Cœur » (Themistius, 24, 25).
(4) Aristote : *De somno et vigilia*, III, p. 456 b 18-28 ; p. 87, traduction Tricot.
(5) Dans le *Fihrist* d'ibn al-Nadîm (260, l. 2) : *fî daf' al-aḥzân ;* dans Ibn Ṣâ'id (p. 52, l. 10) : *fî tashiyat al-aḥzân ;* Qifṭî : *kitâb daf' al-aḥzân.*
(6) H. Ritter et R. Walzer : Studi su al-Kindî II : *Uno scritto morale inedito di al-Kindî* (Temistio Περὶ ἀλυπίας). Memorie della R. Accademia nazionale dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche, serie VI, volume VIII, fascicule 1. Roma, 1938.

ogni prudenza, s'intende » (avec toutes les réserves, bien entendu), comme il le dit :

a. Le premier argument qu'il donne, c'est que, parmi les 49 discours de Thémistius qui furent connus des Byzantins et plus précisément de Photius, au moins 16 sont perdus dans leur texte original grec. « Il ne serait pas donc étonnant, si un autre discours de Thémistius fut à la base de la *risâlah* d'al-Kindî » (p. 17). Mais il est évident que cela ne prouve rien ;

b. Ayant vu que ce premier argument n'est rien, R. Walzer fait appel à un autre non moins faux. Il dit que « parmi les arguments (lesquels ? il n'en a donné aucun) qui contribuent à accroître la vraisemblance — mais sans leur donner une rigueur de nécessité — de la conclusion que l'écrit-modèle d'al-Kindî est dû à la plume de Thémistius, est d'importance capitale l'argument basé sur la nature stylistique, propre à l'exemple allégorique suivant, à l'aide duquel l'auteur illustre ses développements plus généraux. Il ne s'agit pas de quelque chose de semblable, par exemple, à l'allégorie de la caverne dans la *République* de Platon, c'est-à-dire d'une vision nouvelle et claire de la nature des choses, mais d'une illustration allégorique de notions déjà acquises par la tradition, conçue en un second moment de la part de l'auteur sans aucune inspiration artistique... Or, Thémistius aime à insérer de telles fables dans ses discours » (p. 27). Nous voilà bien édifiés ! Comme si Thémistius fut le seul écrivain à émailler ses discours de fables ! Il fallait bien au moins montrer que la même fable fut employée par Thémistius !

L'argumentation de Walzer est tellement faible qu'elle tombe d'elle-même. De même les comparaisons qu'il dresse avec quelques passages du traité d'al-Kindî n'apportent rien à la solution du problème des sources utilisées par al-Kindî, parce que les ressemblances sont ou bien très faibles, ou bien nulles. Aussi ne vaut-il pas la peine de les mentionner ici.

Passons maintenant au traité d'al-Kindî, qu'il adresse à un ami qui lui demanda d'écrire un discours contre les tristesses, qui montrerait leurs dangers et préserverait d'en souffrir.

Il débute ainsi : « toute douleur, dont la cause n'est pas connue, est inguérissable. Aussi faut-il montrer qu'est-ce que c'est que la tristesse, quelle en est la cause, pour que les remèdes soient accessibles et faciles à employer. Nous disons donc que la tristesse est une douleur psychique causée par la perte des objets aimés ou la non-réalisation des objets visés. Par là sont montrées les causes de la tristesse : à savoir, la perte d'un objet chéri, ou la non-réalisation d'un but. Il faut donc chercher s'il est possible que quelqu'un soit exempt de ces causes. Or, il est évident que personne ne peut obtenir tout ce qu'il demande, ou qu'elle soit à l'abri de la perte de ses objets chéris, car rien n'est stable ni permanent dans le monde de génération et de corruption où nous vivons. L'immua-

bilité et la permanence existent nécessairement dans le monde intelligible qu'il nous est possible de voir. Si donc nous voulons que nos objets chéris ne soient pas perdus et que nos buts soient réalisés, nous devons voir le monde intelligible, et choisir en lui nos objets chéris, nos possessions et nos volitions. Par là, nous serons sûrs que personne ne nous privera de nos possessions, qu'aucune main étrangère ne s'en emparera pas, et que nous n'en perdrons rien de ce que nous aimons. Car, il ne leur arrivera aucun mal, ne seront pas frappées par la mort, et aucun désir d'elles ne sera rebuté, puisque les désirs intellectuels s'appellent les uns les autres ; sont stables et indestructibles ; et sont réalisables. Tandis que les possessions sensibles, les objets de désir sensibles, et les buts sensibles sont accessibles à tout le monde, et à la portée de toutes les mains ; on ne peut pas les protéger imprenablement ; ils ne sont pas à l'abri de la destruction et du changement. Chacun d'eux peut devenir inamical, après avoir été amical, rebelle après avoir été obéissant, néfaste après avoir été favorable ; car il n'est pas naturel que ce qui est contre nature soit. Si donc nous voulons que les choses communes — qui ne sont propres à personne, mais sont la possession de tout le monde — nous soient propres en exclusivité ; — que les choses corruptibles soient incorruptibles ; — que les choses qui nous sont tantôt favorables et tantôt non favorables soient toujours et invariablement favorables ; — et que les choses toujours changeantes soient toujours immuables, alors nous demanderions à la nature ce qui n'est pas dans la nature. Or, celui qui demande ce qui n'est pas dans la nature demande ce qui n'existe pas ; et celui qui demande ce qui n'existe pas, n'aura pas ce qu'il désire ; et celui qui n'a pas ce qu'il désire est misérable. Celui qui désire les choses temporaires et veut que ses possessions en fassent partie est misérable. Mais celui qui obtient ce qu'il désire est heureux.

Nous devons donc nous attacher à être heureux et nous garder d'être malheureux. Il faut que ce que nous désirons et ce que nous aimons soient ce qui nous est accessible. Il ne faut pas regretter ce qui nous échappe, ni demander que ce qui est à notre portée parmi les choses sensibles. Quand nous voyons les choses dont jouissent les gens, parmi les objets chéris et approuvés par la raison, selon ce qu'il faut à l'âme pour continuer sa forme durant la période du temps qui lui échoit, pour la protéger de la douleur et lui procurer du repos — nous devons en prendre d'une manière bonne et juste, selon le besoin. Avant d'en prendre possession, il ne faut pas les désirer ardemment. Si nous en sommes dépossédés, nous ne devrons pas les regretter et nous inquiéter à leur sujet. Voilà la conduite de grands rois : ils ne vont pas à l'encontre de ceux qui arrivent, et n'accompagnent pas ceux qui partent ; mais ils jouissent de tous ceux qu'ils voient en toute magnanimité et en tout détachement. Le contraire de cette conduite ne sied qu'à la conduite du bas peuple, des gens vulgaires et cupides, car eux ils vont à l'encontre de tout venant, et accompagnent tout partant. Il convient aux gens raisonnables de ne pas se conduire comme le peuple vulgaire et préférer les mœurs de celui-ci à celles de grands rois. Ainsi nous disons qu'il faut que nous voulions ce qui est, quand nous ne trouvons pas ce que nous voulons. Donc, nous ne devons pas choisir la tristesse continue ni la joie continue. Celui qui s'attriste pour le fait de manquer ce qui est manquable et de ne pas posséder ce qui est périssable — ne verra jamais sa tristesse prendre fin ; car, toute sa vie il se verra perdre un ami, un objet aimé, et manquer un but. Or, la tristesse et la joie sont deux contraires qui ne peuvent pas coexister dans l'âme : s'il est triste il n'est pas joyeux, et s'il est joyeux il n'est pas triste. Il ne faut donc pas s'attrister sur les choses manquées ou sur les objets chéris perdus. Il faut, par la belle habitude, maintenir nos âmes contentes du tout, pour éprouver de la joie éternellement »[1].

Après ce préambule éloquent, al-Kindî expose en détail ces principes. D'abord, il pose ce principe, à savoir que le détestable et l'aimable sensibles ne sont pas deux valeurs naturelles et nécessairement fixés et définis, mais ils dépendent de l'habitude et de l'usage fréquent. En d'autres termes, ce sont des valeurs relatives. Par exemple, celui qui aime jouir de la chair, de la boisson, de l'accouplement sexuel, de l'habillement et d'autres plaisirs sensuels, se considère heureux, et croit que toute autre vie est défectueuse et horrible, quoique tout cela mine sa santé ; celui qui aime le jeu, quoiqu'il perde son argent et son temps, s'attriste pour ses pertes, se considère heureux, et croit que toute autre vie est défectueuse et horrible ; celui qui mène une vie de brigand et de bandit, malgré les terribles aventures qu'il endure et les châtiments qui l'attendent, jusqu'à la crucifixion, considère ces aventures une source d'honneur et s'en vante, et croit être heureux et que toute autre vie est défectueuse et horrible ; l'efféminé, dont les mœurs sont dissolues, dont la figure est déformée en prenant celle d'une femme, se croit heureux et supérieur à quiconque, et estime toute autre vie comme défectueuse et horrible. Ces exemples montrent bien que se sentir heureux est une affaire purement subjective et que tout dépend de l'attitude de l'homme ; rien donc, à ce sujet, n'est inscrit dans la nature même des choses. La tristesse aussi bien que la joie sont tout à fait relatives et subjectives.

Puisque la tristesse est un état psychique, et que le psychique est supérieur au physique, guérir l'âme est beaucoup plus important que guérir le corps. Or, nous n'hésitons pas à prendre des médicaments horribles, à nous laisser cautériser, mutiler des membres, et d'autres opérations semblables, pour guérir notre corps. *A fortiori* devons-nous ne ménager aucun effort pour guérir notre âme des maux qui la frappent. On ne se lassera pas d'exalter les mérites de l'âme sur le corps : en effet, l'âme gouverne et dirige, tandis que le corps est gouverné et dirigé ; l'âme est immortelle, tandis que le corps est périssable ; il vaut mieux

(1) Al-Kindî : *Fî daf' al-aḥzân*, édition citée, pp. 31-33. Rome, 1938.

donc s'occuper de la santé de l'âme que de celle du corps. En effet, nous sommes ce que nous sommes par l'âme, et non par le corps, car le corps est commun à tout ce qui a un corps, mais la vie de tout vivant vient de son âme. D'autre part, nos âmes nous sont propres ; or, notre intérêt propre prime l'intérêt des choses qui nous sont étrangères. Nos corps sont des instruments pour nos âmes, il est donc plus impératif de soigner nos âmes que de soigner nos corps. Nous devons donc supporter — pour guérir nos âmes — plus de remèdes durs et difficiles que nous n'en supportions pour la guérison de nos corps. Pourtant, la guérison de nos âmes est plus facile et moins pénible que celle de nos corps, car la guérison de nos âmes s'effectue par la décision de faire ce qui nous est utile, et non pas par un médicament à boire, une application d'un fer rouge, le feu ou par des dépenses d'argent. Il nous suffit d'imposer à l'âme la bonne habitude dans les petites choses dont l'obligation est facile à supporter, puis monter de là à l'obligation de faire une chose plus grande. Quand l'âme s'y est habituée, on l'élèvera à ce qui est plus grand encore, et ainsi de suite, de degré en degré, jusqu'à ce que l'habitude dans les grandes affaires y soit aussi ancrée que dans les petites affaires. Par là, l'habitude devient plus facile, et par là aussi seront plus faciles le fait de supporter les buts manqués et la consolation au sujet des choses perdues.

1. Un des remèdes les plus faciles est le fait de considérer la tristesse et de la diviser en deux sortes : en effet, la tristesse est causée par quelque chose qui dépend de nous, ou quelque chose qui dépend d'autrui. Si elle vient de notre agissement, nous ne devons pas faire ce qui nous attriste. Car, si nous faisons ce qui nous attriste, il revient à nous de nous abstenir d'en faire la cause. En effet, quand nous agissons : ou bien nous faisons ce que nous voulons, ou bien nous faisons ce que nous ne voulons pas. Si nous faisons ce que nous voulons, et que nous ne voulions pas être tristes, alors nous voulons ce que nous ne voulons pas — ce qui est le fait d'un homme qui aurait perdu la raison.

Si, d'autre part, ce qui nous attriste vient de l'action d'autrui alors ou bien il nous est possible de nous en protéger, ou bien non. S'il nous est possible de nous en protéger, nous devons la repousser et ne pas nous attrister. Mais si, au contraire, il ne nous est pas possible de la repousser, nous ne devons pas nous attrister avant que l'attristant arrive, car il peut se faire que celui — à qui il est possible de la repousser — la repousse avant qu'elle nous atteigne, et que celui qui nous occasionnerait de la tristesse ne le ferait pas. Mais si nous nous attristions avant que l'attristant nous frappe, nous nous attirerons une tristesse qui aurait pu ne pas avoir lieu, et par là nous éprouverions une tristesse que l'autrui ne nous a pas infligée. Or, celui qui s'attriste soi-même, nuit à soi-même ; et celui qui nuit à soi-même est insensé et injuste d'autant plus qu'il se fait cette injustice à lui-même. Nous ne devons donc pas consentir à être les plus insensés, et les plus injustes. Car, si la tristesse était une chose nécessaire, ce qui nous adviendrait, dans le cas où elle nous frappe, serait assez pour n'en anticiper l'arrivée et il serait malveillant d'en souffrir avant que la cause survienne. Il vaut mieux donc attendre qu'elle survienne en fait.

Puisque tout ici-bas est passager, nous devons faire de notre mieux pour raccourcir la durée de la tristesse, une fois survenue. Si nous y manquions, nous manquerions de nous protéger de quelque chose dont il nous est possible de nous en défendre. Ce serait là un signe de *stultia* et le propre d'un homme misérable et injuste, car l'injuste est celui qui continue à être injuste, et le plus misérable est celui qui ne s'efforce pas, par tous les moyens, de repousser le malheur. Nous ne devons pas consentir à être misérable, quand nous pouvons être heureux.

2. Un autre remède est de nous rappeler les choses tristes dont nous nous sommes consolés depuis longtemps, et les choses tristes éprouvées par les autres et dont ils se sont consolés ; puis de regarder le cas de tristesse qui se présente maintenant comme étant semblable à ces cas précédents dont on s'est consolé ; de là nous puisons une grande force pour nous consoler.

A ce sujet, al-Kindî cite la lettre qu'Alexandre le Grand écrivit à sa mère, quand il fut sur le lit de mort. Voici cette lettre : « rappelle-toi, mère d'Alexandre, que tout ce qui est soumis à la génération et à la corruption est corruptible, et que ton fils ne peut pas consentir à avoir la morale des rois médiocres ; tu ne dois donc pas consentir à avoir la morale des mères médiocres des rois, quand ton fils meurt. Quand la nouvelle de la mort d'Alexandre te parvient, fais construire une grande ville. Envoie des émissaires pour inviter les gens des pays de Lybie (*Lûbia* = Afrique), d'Europe et d'Asie, pour se rassembler en un jour déterminé dans cette ville-là, afin de manger, de boire et de se réjouir. Mais ordonne qu'on proclame solennellement que n'y sont pas conviés les gens frappés de quelque malheur, afin que les funérailles d'Alexandre soient célébrées sous le signe de la joie, au contraire des funérailles des autres hommes, qui sont célébrées sous le signe de la tristesse. — Quand elle a donné ces instructions, personne n'est venu au jour fixé. Alors elle disait : pourquoi donc les gens ne sont pas venus, malgré tout ce que nous leur avions fait de bien ? On lui répondit : mais vous avez exigé qu'aucune personne frappée de quelque malheur ne doive venir ; or, tout le monde est frappé de quelque malheur ; aussi personne n'est-elle venue. Elle disait : oh Alexandre ! Comme ta fin ressemble à tes débuts ! Tu as bien voulu me procurer la plus grande consolation de mon malheur ; car, moi je ne suis pas la première ou la seule à être frappée d'un malheur »[1].

Nous devons donc nous rappeler que tout ce qui nous a échappé a échappé à beaucoup de gens, que tout ce que nous avons perdu a été également perdu par d'autres gens et tous s'en sont consolés et sont devenus

(1) Al-Kindî : *Fî daf' al-aḥzân*, éd. citée, pp. 36-37. Rome, 1938.

heureux après. Par exemple, celui qui perd un fils, ou n'en a jamais eu combien de gens ont perdu leurs fils, et combien n'en ont jamais eu ! Pourtant ils sont joyeux et s'en sont consolés. De même en ce qui concerne les biens. Donc la tristesse est une convention *(waḍ')* et non pas une nature *(ṭab')*, c'est-à-dire qu'elle est un état qu'on se crée soi-même. La preuve c'est que quelqu'un perd son argent et par là devient triste, tandis qu'il y en a beaucoup qui n'ont pas cet argent et qui ne sont pas tristes ; donc celui-là s'est créé lui-même sa tristesse, à cause de la perte de cet argent. Nous devons donc ne pas nous attrister, car la tristesse est une chose mauvaise, et il ne faut pas se créer à soi-même une chose mauvaise. En effet, celui qui se crée à lui-même une chose mauvaise est un insensé et sans raison ; et nous ne devons pas être insensés et dépourvus de raison, car cela serait le comble de bassesse. En effet, il n'y a pas de différence entre celui qui perd sa raison et les animaux non-raisonnables. Que dis-je ! ils sont mieux que lui, car chacun d'eux a sa nature propre qui lui reste inhérente et conduit ses actes d'une manière systématique et uniforme dans tous ses états, tandis que chez celui qui perd sa raison il n'y a dans ses actions ni ordre ni conséquence, mais il agit dans un désordre et une confusion terribles. Nous devons donc avoir honte de nous trouver dans un pareil état : objet de pitié pour les sages, et de risibilité chez les vulgaires.

3. Il nous faut nous rappeler aussi que vouloir n'être pas atteint d'un malheur c'est vouloir ne pas exister du tout, car les malheurs viennent du fait que nous sommes périssables ; mais s'il n'y avait pas de destruction, il n'y aurait pas de génération ; donc, si nous voulions n'être pas atteints de malheurs, nous voudrions donc qu'il n'y aurait pas dans la nature de génération et de corruption. Mais si nous voulions que ce qui est dans la nature ne soit pas, nous voudrions l'impossible ; et celui qui veut l'impossible n'obtiendra jamais ce qu'il veut ; et celui qui n'obtient jamais ce qu'il veut est misérable. — Nous devons donc avoir honte de nous comporter ainsi et renoncer à l'état de folie et de misère, car la folie mène à la bassesse, et la misère mène à l'humiliation.

4. Il nous faut nous rappeler aussi que toutes les choses qui se trouvent entre nos mains sont communes à tous les hommes. Elles nous sont prêtées, voilà tout ; nous n'avons pas plus de droit sur elles que n'importe quel autre ; celui qui les possède en est propriétaire tant qu'il les possède. Mais les choses qui sont à nous et auxquelles les autres ne participent pas, ce sont les choses que les mains n'atteignent pas, et qu'autrui ne peut pas nous en priver ; ce sont les possessions qui nous sont propres, je veux dire : les biens spirituels. Ce sont ceux-ci qui méritent qu'on s'attriste de leur perte. Ce que nous n'avons que par la possession nous ne devons pas nous attrister à son sujet, car celui qui s'attriste du fait que les hommes s'emparent de ce qu'ils ont à posséder par la nature des choses est un envieux. Nous devons nous abstenir de l'envie, car l'envie est le comble des vices. En effet, celui qui veut que le mal frappe les adversaires est un homme qui aime le mal ; et celui qui aime le mal est méchant. Pire que lui est celui qui aime que le mal frappe les amis. Celui qui aime que son ami soit privé de ce qu'il désire posséder — et cette possession est considérée par lui comme un bien — aimera pour l'ami une chose qu'il considère comme un mal ; donc, il désire le mal pour les amis. Celui qui désire qu'aucun autre que lui ne possède ce qu'il possède — et autrui en a le droit — désire que ni les ennemis ni les amis ne possèdent pas ce qu'il possède.

5. Nous devons nous rappeler aussi que tout ce que nous possédons de ce qui est d'une possession commune est chez nous comme une chose prêtée par un prêteur qui en est le Créateur — qu'Il soit loué ! Il peut donc la reprendre quand Il veut pour la donner à un autre ; car, s'Il ne la donne pas à qui Il veut, elle ne serait jamais parvenue à nous. Il peut nous arriver de croire que s'Il nous la prend et la remet entre les mains de nos ennemis, Il nous nuira. Non, nous devons nous rappeler que le prêteur a le droit de reprendre ce qu'il a prêté par l'intermédiaire de qui il veut, et cela ne doit pas être considéré par nous comme une insulte et un sujet de honte ; mais la honte et l'insulte à notre égard sont le fait de nous attrister quand une chose prêtée a été reprise ; cela fait partie des mœurs des méchants, des avares et des gens mal éclairés. Celui qui croit que ce qu'on lui prête est sa possession est un ingrat, car la moindre gratitude exige qu'on rende tout de suite ce qui nous est prêté, quand le prêteur veut le reprendre, et en toute joie de cœur. — Nous devons donc rougir de nous comporter ainsi, car cela n'est pas juste. Nous devons aussi avoir honte de recourir à des excuses ridicules et enfantines à notre tristesse au sujet de la reprise par le prêteur de ce qu'il a prêté, en disant par exemple que nous nous attristons parce que le prêteur n'a repris son prêt que par les mains de nos ennemis ; car, l'envoyé du prêteur pour reprendre son prêt ne doit pas nécessairement être quelqu'un que nous aimons. Aussi ne faut-il pas s'attrister si le messager ne nous plaît pas ; ce serait le propre des mœurs des enfants et des gens qui manquent de discernement.

Nous devons aussi nous rappeler que, si le prêteur ne reprend pas le meilleur de ce qu'il nous a prêté mais seulement le plus vil, il nous sera bienveillant au plus haut degré ; et nous devrons nous réjouir du fait qu'il nous aura laissé les plus nobles de ses prêts, et ne pas nous attrister au sujet de la perte de ce qu'il nous aura repris. Même s'il avait tout repris de ce qu'il nous avait prêté, nous aurions dû nous réjouir, cette réjouissance faisant partie de notre gratitude envers lui. C'est un signe de son amour pour nous qu'il nous a laissé le plus noble et le plus grand, c'est-à-dire ce qui n'est accessible à aucune autre main et auquel ne participe aucun autre. Nous devons dire alors à nous-mêmes : s'il nous a repris le plus vil et le plus petit, il nous a laissé pourtant le plus grand et le plus noble.

6. Nous devons avoir dans la tête que s'il faut s'attrister à cause des choses perdues et manquées, il faudra s'affliger toujours, et en même temps ne nous affliger jamais ! En voilà une contradiction flagrante ; car, si la cause de la tristesse est la perte des possessions extérieures à nous, que la tristesse soit une chose détestable et que la raison en soit ce que nous avons mentionné, donc si nous n'avons pas de possession extérieure à nous et n'en avions rien demandé, aucune tristesse ne nous frappera, puisqu'il ne nous arrivera pas de la perdre ou de la manquer. Donc, nous ne devons rien posséder pour n'avoir jamais l'occasion de nous attrister. Si donc nous devons ne rien posséder, et que la non-possession cause la tristesse, donc il faut toujours nous attrister puisque nous n'avons rien possédé. Donc, il faut nous attrister toujours, que nous possédions ou que nous ne possédions pas. Donc, s'il ne faut jamais s'attrister, il faut toujours s'attrister ! Ce qui est absurde.

Nous devons amoindrir nos possessions, puisque leur perte ou leur manque est une source de tristesse. Car, c'est de la possession que vient la tristesse. A ce propos on rapporte qu'un jour on demanda à Socrate l'athénien : « pourquoi tu ne t'attristes pas ? » Il répondit : « car je ne possède pas ce dont la perte m'affligerait »[1].

Dans le même sens, et comme al-Kindî l'a déjà fait en citant l'anecdote concernant la mort d'Alexandre et la lettre qu'il adressa, de son lit de mort, à sa mère, il raconte ici une autre anecdote, mais tirée cette fois de l'histoire (anecdotique) romaine. Voici son récit :

« On raconte de Néron, le roi de Rome, que quelqu'un lui fit cadeau d'un précieux et magnifique pavillon de crystal. On la lui montra en présence de quelques gens parmi lesquelles figura un philosophe de son temps. Néron s'en réjouit beaucoup, et les gens qui furent présents en ont multiplié l'éloge et en ont exalté la beauté. Néron tourna le visage du côté du philosophe et lui demanda : que penses-tu de ce pavillon ? Le philosophe répondit : je dis qu'il révèle en vous une pauvreté, et indique (ou annonce) une calamité que vous connaissez. Et Néron de lui répliquer : et comment cela ? Le philosophe répond : « car, si il est perdu, il n'y aura pas d'espoir d'en posséder un pareil, ce qui révèle en vous le besoin d'une chose semblable ; et s'il lui arrive un malheur qui l'emportera, cela vous frappera d'une grande calamité. » Ainsi parla le philosophe, ou en ce sens sinon textuellement. — On raconte que c'est vraiment ce qui s'est passé en fait et conformément à ce que disait le philosophe. On dit, en effet, que le roi (= Néron) est allé se promener, au jour de printemps, dans une des îles proches, et ordonna qu'on amena le pavillon parmi les bagages pour qu'il soit dressé dans un jardin. Le bateau qui le porta fit naufrage, et on ne le trouva pas. Le roi s'en

(1) Cette parole est rapportée aussi par al-Mubashshir ibn Fâlik : *Mukhtâr al-ḥikam*, p. 97 de notre édition, Madrid, 1958 ; et par *Ãadâb al-falâsifah,* f. 42 a, manuscrit Munich, n. 651 arabe.

affligea beaucoup ; et on ressentit son affliction et s'efforça de lui trouver un semblable ; mais en vain ! On n'en trouva jusqu'à la fin de sa vie. »[1].

Donc, pour quiconque veut amoindrir ses malheurs, il incombe d'amoindrid ses possessions des choses extérieures à lui.

Autre anecdote, concernant Socrate, cette fois. On rapporte que Socrate se réfugia pendant quelque temps dans un tonneau brisé, dans le camp où on se trouva. Un jour, en présence de quelques médisants, il dit : « nous ne devons pas posséder afin de ne pas nous affliger. » Alors un médisant rétorqua : « et si le tonneau était brisé ? » Et Socrate de répondre : « si le tonneau se brise, le lieu ne se brisera pas. » — Al-Kindî observe : « le philosophe a bien dit, car il y a un remplaçant à tout perdu. » (p. 41).

7. Dieu n'a créé aucun être sans qu'il soit pourvu de ce dont il a besoin : par exemple, la grande baleine ou le grand éléphant est pourvu de ce qu'il lui faut pour se nourrir, s'abriter et les autres choses. Les animaux qui sont plus petits ont aussi ce qui leur suffit pour subsister ; quiconque considère leurs états pour trouver des manques, n'en trouvera pas. Tous vivent bien et en toute tranquillité, à moins qu'ils ne soient atteints de quelque chose de douloureux. Excepté l'homme : car, étant doué d'un privilège, c'est-à-dire d'une vertu (ou force) par laquelle il règne sur tous les animaux, les gouverne et les dirige — il a ignoré de se bien gouverner lui-même, ce qui est un signe du manque de raison. Nous devons rougir de manquer de raison. En effet, doué en plus de la raison et du discernement rationnel il a voulu posséder plusieurs choses dont il n'a pas besoin pour se maintenir et mener bien sa vie : varier les mets, les paysages, les décors, les objets de l'ouïe et du sentir, et d'autres choses qui le préoccupent et le détournent de ses intérêts véritables. Car, ces choses le font peiner pour les acquérir, le font souffrir quand elles sont perdues, et le font regretter leur manque quand elles lui manquent. Toute perte cause le malheur, tout manque s'accompagne du regret, en prévision de tout anéantissement il y a tristesse et angoisse, et après chaque tranquillité il y a de la crainte, car celui qui éprouve de la peur est troublé. « Aussi disons-nous que celui qui se préoccupe de s'approprier les choses qui lui sont extérieures, perdra la vie éternelle, troublera sa vie passagère ici-bas, souffrira plusieurs douleurs, et ses souffrances ne prendront jamais fin »[2].

8. Le cas des hommes, dans leur passage dans ce monde périssable, trompeur (dont les fins démentent les débuts, et celui qui y met sa confiance se ruinera, et celui qui s'en laisse prendre sera l'objet de pitié), est semblable au cas de quelques personnes qui se sont embarquées dans un bateau pour faire voile vers un endroit qui est leur lieu de séjour.

(1) *Ibidem*, pp. 40-41.
(2) *Ibidem*, pp. 41-42.

Le navigateur les mène à un port, y jette l'ancre, pour s'approvisionner. Alors les passagers sortent du bateau, pour se pourvoir de quelques-unes de leurs nécessités. Quelques-uns ont effectué leurs courses et s'en sont retournés à leur bateau, sans s'attarder à quoi que ce soit ; ils occupèrent des larges places dans le bateau et bien commodes, sans qu'ils en soient empêchés ou bousculés. — D'autres se sont arrêtés pour contempler les prés florissants à fleurs variées, sentir des parfums exquis qui s'exhalèrent de ces prés fleuris et de ces bosquets pleins de beaux arbres remplis de magnifiques fruits, écouter les chants harmonieux des oiseaux aux belles voix, observer dans la terre des pierres magnifiques colorées et des magnifiques nacres à couleurs et images fantastiques — sans dépasser le lieu où ils satisfaisaient à leurs besoins. Eux aussi sont retournés au bateau et y trouvèrent des places bien larges et commodes. — D'autres encore se sont occupés de ramasser ces nacres, ces pierres et ce qu'ils avaient sous la main : de fleurs et de fruits, sans dépasser le lieu où ils satisfaisaient à leurs besoins ; ils sont retournés chargés lourdement des pierres de la terre, de nacres, des fleurs qui se faneraient bientôt, et des fruits qui deviendraient bientôt gâtés et repoussants. Ils trouvèrent que d'autres les avaient précédés dans le bateau et y avaient occupé de bonnes places ; ils furent obligés de se tenir dans des places bien étroites, et bien dangereuses. Ce que chacun d'eux avait ramassé : de pierres, de nacres, de fleurs et de fruits, lui devint à charge : obligé qu'il fut de se mettre à l'étroit, de veiller à ce que ces choses ne soient perdues, et de sentir de l'angoisse à leur sujet. Son acquisition lui causa du regret, et de la tristesse, chaque fois qu'il perdit quelque chose. — Il y en a enfin qui ont pénétré dans ces prairies et ces bosquets, oubliant leur bateau et leur destination, c'est-à-dire leur patrie, s'occupant de ramasser ces pierres, nacres et fleurs, s'enfonçant de plus en plus dans ces bosquets, tout occupés qu'ils furent de goûter de ces fruits-là de sorte qu'ils oublièrent leur patrie et l'exiguïté de place qui l'attendrait sur le bateau, et avec cela ils ne manquèrent pas de ressentir de grandes craintes et d'essuyer de terribles épreuves : voir un lion qui rôde, un serpent venimeux, entendre des bruits horribles, se heurter à une branche d'arbre suspendue qui heurta leurs visages et leurs corps, se laisser piquer par une épine, ou barbouiller les vêtements, ou déchirer ceux-ci par une branche.

Quand le navigateur les appela pour monter à bord, les uns retournèrent chargés de ce qu'ils avaient ramassé et eurent le malheur d'éprouver ce que nous avons dit : c'est-à-dire ils ne trouvèrent qu'une place très serrée, fatigante et causant beaucoup de douleurs ; — d'autres ne pouvaient pas entendre l'appel du navigateur, du fait qu'ils se sont trop enfoncés dans les bosquets et allés trop loin dans les prairies ; le bateau leva l'ancre les laissant là où ils furent, exposés qu'ils étaient à des dangers mortels et à des calamités terribles : les uns furent dévorés par les bêtes féroces, les autres se sont enfoncés dans des gouffres, un troisième groupe s'enlisa dans la boue, un quatrième fut mordu par les serpents ; ils devinrent des cadavres puants, leurs membres déchiquetés, objet de pitié pour qui ne les connaissait pas et leçon pour ceux qui les connaissaient, coupés de leurs pays. Ceux qui sont arrivés à temps, mais chargés de ce qu'ils avaient ramassé d'objets trompeurs qui les priveraient de leur liberté, ne leur accorderaient qu'une place très serrée sur le bateau, ceux-là, dis-je, ne tardèrent pas de voir leurs fleurs se faner, l'éclat de pierres se ternir, et les nacres devenir puantes. Ces objets leur devinrent à charge, et un voisin nocif. Il ne leur restèrent que de les jeter à la mer. Ainsi ils retournèrent, les mains vides, à leur patrie, chargés de maux causés par la puanteur de ces odeurs, l'épuisement de leur force, la fatigue par suite de l'étroitesse de leurs places. Quelques-uns même moururent avant d'arriver à leur patrie, et d'autres n'y abordèrent que faibles et malades. Celui qui s'est attardé pour voir et rien de plus, il ne manqua que la large place et la commodité du siège. Mais celui qui retourna au bateau sans être accaparé par ce que ses sens éprouvèrent, il eut la première place et la plus commode ; et retourna à sa patrie en pleine forme.

Cette parabole s'applique à notre état en ce monde. Comme il est mauvais que nous soyons trompés par les cailloux de la terre, les nacres de l'eau, les fleurs des arbres et les plantes cassées — qui tous deviendront accablants pour nous, de sorte qu'il ne nous restera plus — pour nous en délivrer — que de les enterrer au fond de la terre, au fond de la mer, ou dans la chaleur du feu ; fermant le nez pour ne pas les sentir et les yeux pour ne pas les voir, et nous en éloignant pour ne pas sentir de la nausée à leur vue !

Si nous devons nous attrister, cela doit être à cause du fait que nous sommes coupés de notre vraie patrie, et que nous sommes dans un état qui nous empêcherait d'atteindre le bateau qui nous ramènera à notre vraie patrie, là où il n'y a pas de malheurs puisqu'on n'y perd rien et on n'y regrette rien étant donné qu'il n'y a pas là des buts à manquer ; là il n'y a que du vrai, alors on n'y demande que ce qu'on doit demander ; et ce qu'on doit demander là-bas est toujours à sa disposition, ne s'en sépare pas, et n'est pas exposé aux malheurs.

S'attrister à cause du fait qu'on ne s'attristera pas est le propre de la folie ; mais s'attrister à cause du fait qu'on s'attristera est le propre de la sagesse.

9. Nous devons aussi nous rappeler que nous ne devons pas détester ce qui n'est pas mauvais ; mais nous devons détester ce qui est mauvais. Si nous mettons cela bien dans la tête, il nous sera d'un grand secours pour nous protéger des choses sensibles attristantes.

Par exemple, nous croyons que rien n'est plus mauvais que la mort. Mais la mort n'est pas un mal, ~~ce qui est mal c'est la peur de la mort~~. Car la mort est l'achèvement *(tamâm)* de notre nature. Sans la mort, il n'y aura pas d'homme du tout ; car la définition de l'homme est qu'il est un animal raisonnable et mortel ; or, une définition est basée sur la

nature, et en l'espèce sur la nature de l'homme en tant qu'il est vivant (= animal) raisonnable et mortel. Donc, s'il n'y avait pas de mort, il n'y aurait pas d'homme ; car, s'il ne meurt pas, il ne sera pas un homme. Donc, il n'est pas mauvais que nous soyons ce que nous sommes ; mais ce qui est mauvais c'est de n'être pas ce que nous sommes. Donc, ce qui est mauvais c'est qu'il n'y aurait pas de mort, car si elle n'était pas, l'homme ne serait pas non plus. Donc, la mort n'est pas un mal. Si donc ce qui est considéré par tout le monde comme un mal n'est pas un mal, alors ce qui lui est inférieur en gravité, parmi les choses sensibles perdues, n'est pas non plus un mal. En conséquence, nous devons reconnaître que la cause de notre croyance que la mort est un mal — et nous avons démontré qu'elle n'était pas un mal — est notre ignorance de ce que sont la mort et la vie.

Donnons un exemple : si la nourriture fut douée de raison, et qu'elle fût dans le foie sans avoir vu rien que le foie, et qu'on voulût la transporter de là, elle s'attristerait, quoiqu'elle ne s'en sépare que pour recevoir une forme plus proche à la perfection. Si elle arrive aux testicules et se change en semences, et qu'on veuille la transporter de là, pour être mise dans l'utérus, elle s'attristerait beaucoup ; si même on lui dit qu'après l'utérus elle reviendrait aux testicules, elle en éprouverait une plus grande tristesse, parce qu'elle se souviendrait de l'étroitesse des testicules et qu'elle serait plus éloignée de la perfection de la forme humaine quand elle comparera son état ici à son état dans l'utérus. De même si on veut la jeter de l'utérus dans la vastité de ce monde, elle s'en affligerait beaucoup. Quand elle se trouve dans cette vastité et en sa perfection, et qu'on lui dise : retourne à l'utérus, elle préférerait donner toute la richesse du monde — si elle en fut propriétaire — à être renvoyée à l'utérus.

De même en ce qui concerne l'homme : quand il est dans ce monde-ci, il s'afflige beaucoup de s'en séparer. S'il arrive au monde intelligible, où il n'y aura pas de douleurs physiques ni de possessions physiques accompagnées de douleurs physiques et psychiques, et où il y a des biens qui ne sont pas accessibles aux mains ni susceptibles d'être atteints de maux et dont le propriétaire ne sera jamais dépossédé de ses biens ; s'il arrive au monde intelligible, dis-je, et qu'on lui dise : tu retourneras à ce monde-ci, là où tu étais, son affliction sera plusieurs fois plus grande que celle de celui qu'on lui dit : tu retourneras de la vastité de ce monde dans le fond obscur de l'utérus.

Cela met clairement en évidence combien sont tombées dans l'erreur les âmes faibles d'intelligence, enclines à ce qui est sensible, quand elles ont pensé que la mort est un mal. Non, la mort n'est pas un mal. Donc, la perte de toutes les choses sensibles de ce monde bas n'est pas un mal ; ce qui est mal c'est l'affliction à leur sujet, car cette affliction n'est pas nécessaire, mais ce sont nous qui nous la créons à nous-mêmes. Si nous sommes ainsi, nous aurons un mauvais caractère, et nous vivrons une mauvaise vie : car, celui qui se contente de cela est un homme dépourvu

de raison, car la raison met les choses à leur place propre, mais le manque de raison met les choses autres que dans leurs places, et les pense contrairement à ce qu'elles sont.

10. Finalement, nous devons avoir présent à l'esprit, quand nous éprouvons une perte, ce qui nous reste de possessions physiques et intellectuelles, et nous les remémorer et énumérer en oubliant les pertes passées ; car le rappel de ce qui nous reste nous console des pertes subies. En outre, il faut se rappeler, à l'occasion de tout sujet de tristesse, que nous nous sommes débarrassés d'un sujet de tristesse, ce qui aura pour conséquence de diminuer le nombre des choses qui causent la tristesse. Si nous nous comportons ainsi, ce qui est une cause de tristesse devient un sujet de réjouissance, et chaque calamité qui nous frappe se changera en bienfait, car une calamité qui diminue le nombre des calamités doit être considérée comme un bienfait.

Aussi disons-nous que celui qui ne possède pas les choses qui lui sont extérieures possède et domine ce qui asservit les rois, à savoir : la colère et la concupiscence, deux choses qui sont la source des vices et des douleurs. Le plus grand mal est celui de l'âme, car il est plus grand que celui du corps. En effet, celui qui ne se laisse pas affecter par les mauvaises influences de la colère et de la concupiscence n'en sera pas asservi. Mais celui qui s'en affecte en sera l'esclave et elles pourraient le mener à leur gré. Il est donc vrai de dire que celui qui ne possède pas les choses qui lui sont extérieures, possèdera ce qui asservit les rois, et vaincra les plus forts de ses ennemis qui sont dedans lui et de qui on ne peut pas se protéger par le fer, ni être en sûreté dans sa cohabitation de n'en être pas frappé des plus terribles perditions.

***

Voilà une paraphrase assez complète du contenu du traité d'al-Kîndî. Commençons par quelques remarques sur les sources de notre philosophe.

1. Tout d'abord, le récit concernant le pavillon dont on a fait don à Néron, se trouve dans : Plutarque, *De cohibenda ira*, chapitre 13, où il dit :

« On raconte que Néron, ayant fait faire un pavillon à huit faces, riche et beau d'une façon merveilleuse, alors Sénèque lui dit : il te montre bien pauvre, car si une fois tu perds ce pavillon, tu n'en pourras faire faire un autre de semblable : ce qui est arrivé en fait, car le bateau sur lequel il se trouva fit nauvrage : et alors Néron se rappela les paroles de Sénèque, et en supporta la perte avec beaucoup de patience ».

Une traduction syriaque de ce passage, publiée par Paul de Lagarde[1]

(1) Paul de Lagarde : *Analecta syriaca*, p. 195, Londres, 1858.

d'après le manuscrit n. Add. 17209 du British Museum, et traduite en allemand par P. Kahle[1], est ainsi conçue : « on a fait cadeau à Néron d'un pavillon à six faces comme un théâtre merveilleux à voir. Quelqu'un lui dit : ce pavillon montre que tu es pauvre. Car, s'il est perdu (ou ruiné), tu ne pourras pas en avoir un autre de semblable. Ce qui s'est vérifié en fait. En effet, quand le bateau sombra et avec lui le pavillon qui s'y trouvait, il se rappela la parole (de cet homme-là), et se consola de la perte (de ce pavillon). »

D'après les sources qui nous restent encore, al-Kîndî fut le premier parmi les arabes à citer ce récit. Mais, comme on le voit, il ne mentionne pas sa source ; il supprime le nom du philosophe — Sénèque — comme dans cette traduction syriaque ; mais il a au moins le mérite de mentionner sa profession de philosophe, la traduction syriaque se contentant de dire simplement : « quelqu'un... ». Mais cela prouve aussi qu'al-Kîndî avait devant lui un texte du récit plus complet que celui qui se trouve dans cette traduction syriaque conservée. Le texte d'al-Kîndî dit aussi que le pavillon fut « octogonal »[2], ce qui est conforme au texte de Plutarque : ὀκτάγωνον ; tandis que la traduction syriaque dit : à *six* faces.

Chez al-Bîrûnî (m. le 3 rajab 440 h./13. 12.1048), notre deuxième source arabe à citer ce récit, nous avons la même chose : à six faces *(musaddasah)*. Mais il cite bien la source, en disant : « Plutarque dit dans son livre *de Ira (fî kitâb al-ghaḍab)* que Néron, roi de Rome, fut gratifié d'un pavillon (qubbah) de crystal, à six faces, merveilleusement fabriqué, d'un grand prix. Il n'a pas spécifié — dans son récit — sa grandeur, s'il était une seule pièce, ou bien taillé quand il fut dressé. Il (Néron) en fut très fier et dit à un philosophe qui fut présent : qu'en dis-tu ? Et le philosophe de répondre : son cas m'inquiète, car si tu le perds, il se peut que tu n'en trouveras de pareil, et par là se montrera ton indigence au sujet de lui ; et s'il lui arrive quelque malheur, il t'arrivera une calamité à son sujet. Et c'est ce qui s'est passé en fait. Car, il est allé un jour se promener dans les îles, pendant le printemps, et le pavillon fut porté dans un canot qui accompagnait son bateau. Le vent a fait couler le canot, le pavillon a sombré. Le roi resta triste ; mais il se rappela la parole du philosophe et s'en est consolé, sinon il serait resté toute sa vie dans le regret de cette perte. »

Ce récit d'al-Bîrûnî ne diffère de celui d'al-Kindî que dans quelques détails insignifiants ; mais il diffère de celui de Plutarque par des détails plus imagés.

(1) Paul Kahle : « Bergkristall, Glas und Glasflüsse nach dem Steinbuch von el-Bērūnī », in *ZDMG*, t. 90 (1936), p. 337, n. 1.

(2) Il faut corriger le texte édité ainsi : مثمنة au lieu de : ثمينه qui n'a pas de sens ici, puisqu'il dit après : عجيبة الصنعة, il n'a pas donc besoin de dire ثمينة qui est bien mitigé.

Cette référence à Plutarque dans son Περὶ ἀοργησίας, c. XIII, fut relevée par Muḥammad Yaḥyâ al-Hâshimî dans sa thèse[1].

Puis Paul Kahle, dans son article précité, a traduit et commenté ce passage d'al-Bîrûnî, en notant que « Bērūnī devait avoir devant ses yeux un texte de Plutarque qui contenait plus que ce qu'il y a dans les *Moralia* ou même dans la traduction syriaque. Du livre *de ira* de Plutarque il n'en est resté que de petits fragments. Peut-être Bērūnī avait devant lui le texte complet de ce livre [i. e. *de ira*], et y trouva ce qu'il cite ici. » Mais P. Kahle se trompe quand il veut comprendre du titre : « fî al-ghaḍab » de Plutarque, qu'il s'agit de Περὶ ὀργῆς, et non pas de : Περὶ ἀοργησίας, où en effet le passage se trouve, comme nous l'avons traduit plus haut ; et ce traité : Περὶ ἀοργησίας est parvenu complet, et se trouve dans toutes les éditions des *Moralia* de Plutarque, et surtout dans l'édition critique de Pohlenz. Comme nous l'avons dit dans notre livre : *La Transmission de la philosophie grecque au monde arabe*[2], le « fî al-ghaḍab » de Plutarque, mentionné dans Ibn al-Nadîm (p. 254) et par Bîrûnî dans le passage ci-dessus cité, est le Περὶ ἀοργησίας, qui « est un dialogue entre les deux amis de Plutarque : Sulla et Fundanus ».

2. Ce premier point étant donc élucidé, passons à un autre : la lettre qu'Alexandre, sur son lit de mort, a écrite à sa mère pour la consoler par avance de son affliction. Cette lettre fait évidemment partie de l'immense littérature apocryphe écrite autour d'Alexandre le Grand, et dont une bonne partie est passée en arabe. Nous en avons déjà publié un chapitre qui se trouve dans le *Mukhtâr al-ḥikam (Los Bocados de oro)* de al-Mubashshir ibn Fâtik[3], et qui contient, dans une version beaucoup plus complète que celle qui se trouve chez al-Kindî, la lettre d'Alexandre à sa mère (*ibidem*, pp. 249-251).

Cette lettre se trouve dans ce qu'il est convenu d'appeler le groupe B des versions du roman d'Alexandre le Grand[4], mais d'une manière beaucoup plus raccourcie que celle du texte d'al-Kindî et *a fortiori* celle du texte d'al-Mubashshir ibn Fâtik. Il est exclu que ce soit al-Mubashshir qui a amplifié le texte d'al-Kîndî, puisque il fut un simple compilateur. Mais il a dû trouver le texte amplifié de la lettre d'Alexandre à sa mère dans une autre source que le traité d'al-Kindî. Ce qui est bien probable, c'est que tous deux puisaient à une même source, déjà amplifiée quand elle

(1) Mohammed J. Haschimi : *Die Quellen des Steinbuchs des Bērūnī*, p. 39 sqq. Bonner Dissertation, 1935.

(2) 'Abdurraḥmân Badawi : *La Transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, p. 114. Paris, Vrin, 1968.

(3) Al-Mubashshir ibn Fâtik : *Mukhtâr al-ḥikam (Los Bocados de Oro)*, pp. 222-251. Madrid, 1958.

(4) Voir : Reinhold Merkelbach : *Die Quellen des griechischen Alexanderromans*. Zetemata : Monographien zur klassischen Altertumswissenschaft, Heft 9. München, 1954 ; I. Zacher : Pseudo-Kallisthenes, Halle, 1867 ; *Historia Alexandri Magni*, éd. W. Kroll, Berlin, 1926.

fut traduite en arabe probablement au début du IIIe siècle de l'hégire (IXe de l'ère chrétienne). En effet, ce roman d'Alexandre de Pseudo-Callisthène n'a cessé de s'amplifier depuis le IIIe siècle de l'ère chrétienne, date probable de la composition du roman d'Alexandre de Pseudo-Callisthène. Il n'est pas inutile de donner ici le texte complet de ce passage dans le Pseudo-Callisthène :

'Επιστολὴ 'Αλεξάνδρου προς 'Ολυμπιάδα την
μητέρα αὐτοῦ ἔχουσα (cod. ἔχων) οὕτως

Βασιλεὺς 'Αλεξανδρος τῇ γλυκυτάτῃ μοι μητρὶ χαίρειν. Δεξαμένη μου ταύτην τὴν τελευταίαν γραφὴν ποίησον ἄριστον πολυτελῆ εἰς ἀντάμειψιν τῆς ἄνω προνοίας τὸν τοιοῦτόν σοι παρασχούσης υἱόν. Πλὴν εἰ βούλει με θεραπεῦσαι, αυτή δι' ἑαυτῆς πορευθεισα συνάγαγε πάντας μικρούς τε καὶ μεγάλους, πλουσίους καὶ πέυτας ἐν τῷ ἀρίστω, λέγουσα πρὸς αὐτούς · ἰδοὺ τὸ ἄριστον ἡτοίμασται · δεῦτε οὖν χυθέντες · πλὴν μηδεἰς ἐξ ὑμῶν (ὅς) ἔχει θλίψιν ἤ νῦν ἤ ἔκπαλαι εἰσέλθοι, ὅτι οὐ θλίψεως ἄριστον ἐποίησα, ἀλλὰ χαρᾶς. Ἔρρωσο μῆτερ.

Τοῦτο δὲ ποιήσασα ἡ 'Ολυμπιάς, οὐδεὶς παρεγένετο ἐν τῷ ἀρίστῳ οὔτε μικρὸς οὔτε μέγας, οὐ πλούσιος οὐ πένης εὑρέθη δίχα θλίψεως. Εὐθύς οὖν ἐπέγνω ἡ μήτηρ αὐτοῦ τὴν σοφίαν αὐτοῦ καὶ ὡς ὅτι εκ τῶν ὄντων ἐξῆλθεν 'Αλέξανδρος, καὶ χάριν παραμυθίας ἔγραφεν ταῦτα, ὡς ὅτι οὐ ξένον τι συνέβη τοῦτο, αλλὰ (τὸ) τοῖς πᾶσι συμβὰν καὶ συμβαῖνον[1].

Si nous faisons maintenant l'historique de la citation de cette lettre dans les sources arabes, nous trouvons :

1. Ḥunain ibn Isḥâq (m. 264 h./877 a. d.), dans : *Nawâdir al-falâsifah*, manuscrit de Munich n. 651, f. 80 sqq. ;

2. Al-Kindî (m. 270/883 a. d.) dans : risalah fî daf' al-aḥzân, pp. 36-37 ;

3. Aḥmad ibn Abî Ya'qûb ibn Ja'far al-Ya'qûbî (m. 284/897), dans son : *Târikh*, tome I, p. 162, ll. 7-11, mais très abrégé et un peu déformé ; il dit qu'Alexandre « a envoyé une lettre à sa mère pour la consoler de sa mort imminente ; Alexandre y dit vers la fin de la lettre : faites un banquet, et invitez toutes les femmes du royaume que vous puissiez inviter, mais que ne mange de votre nourriture que celui qui ne fut jamais frappé d'une calamité. Alors personne ne mangea. Elle comprit ce que son fils voulut dire. »

4. Abû al-Ḥasan ibn al-Ḥusain ibn 'Alî al-Mas'ûdi (m. 345 h./956 a. d.), dans : *Murûj al-dhahab*[2]*;* le récit ici est conforme à celui d'al-Kindî, de Ḥunain, mais plus abrégé ; voici ce qu'il écrit : « avant de mourir, (Alexandre) avait fait promettre à son successeur, Ptolémée fils d'Arit, qu'il enverrait son corps à sa mère, à Alexandrie. Il lui avait recommandé, en outre, d'écrire à cette princesse que, lorsqu'elle recevrait le message funèbre, elle eût à faire préparer un grand repas et à faire proclamer dans toute l'étendue des provinces qu'elle administrait, que personne ne se dispensât d'y assister, excepté ceux qui pleuraient la mort d'une maîtresse ou d'un ami : ainsi cette cérémonie joyeuse devait servir au deuil d'Alexandre, au lieu que pour les autres hommes le deuil est marqué par la tristesse et les larmes. — Lorsque la nouvelle de la mort d'Alexandre parvint à sa mère et que le cercueil eut été déposé devant elle, elle convoqua tous ses sujets, comme on le lui avait prescrit ; mais personne ne témoigna d'empressement à répondre à son appel. Alors elle dit aux officiers qui l'entouraient : « Pourquoi donc personne ne répond-il à mon appel ? » Ils lui dirent : « Vous seule en êtes la cause ». — « Pourquoi donc ? » — « Parce que vous avez excepté de votre invitation tous ceux qui regrettaient une maîtresse, ou qui avaient perdu un ami, ou qui étaient séparés d'un être cher à leur cœur ; or, il n'est aucun de vos sujets qui n'ait été victime de l'un de ces malheurs ». Lorsqu'elle entendit ces paroles, la reine rentra en elle-même et se sentit soulagée d'un grand poids. Puis elle dit : « Mon fils m'a ménagé la plus puissante des consolations », et elle ajouta : « O Alexandre, ta fin a été digne de ton commencement ! ».

5. Al-Mubashshir ibn Fâtik, dans : *Mukhtâr al-ḥikam wa maḥâsin al-kalim*, pp. 249-250 de notre édition. Ce livre fut composé en 445/1053.

Il faut nous arrêter ici, au milieu du Ve siècle de l'hégire (IIe de l'ère chrétienne). A part Mas'ûdî, qui pourrait puiser directement à Ḥunain ibn Isḥâq, les autres auteurs ne semblent pas avoir puisé au traité d'al-Kîndî. La meilleure version, et la plus étendue, est celle d'al-Mubashshir ibn Fâtik.

Les parallèles arabes du traité d'al-Kîndî

I. A notre grand étonnement, nous avons trouvé qu'un traité attribué à Platon sur le même sujet, et publié par Louis Cheikho dans la Revue *Al-Machriq* en 1922 (n. 10, pp. 885-892) est exactement calqué sur le traité d'al-Kindî et en reproduit la plus grande partie. C'est presque une autre version du même texte, avec quelques changements ici ou là. Personne avant nous ne s'est aperçu de cette vérité[1].

Disons d'abord quelques mots de ce traité. Il est intitulé : risâlat Aflâtôn al-ḥakîm ilâ Forforiûs fî ḥaqîqat nafy al-ghamm wa al-hamm wa

(1) *Pseudo-Callisthenes*, nach der Leidener Handschrift herausgegeben von Heinrich Mensel, pp. 790-791 (cap. 33). Besonderer Abdruck aus dem fünften Supplementband der Jahrbücher für classische Philologie. Leipzig, Verlag B. G. Teubner, 1871 (la pagination est celle du 5e Supplementband...).

(2) Maçoudi : *Les Prairies d'or*, texte et traduction par Barbier de Meynard et Pavet de Courteille, tome I, pp. 257-258. Paris, 1863.

(1) R. Walzer ne fait que mentionner (p. 8) le traité sans rien dire de plus.

ithbât al-zuhd, jawâban ʿan su'âl kân sabaq ilayhi (= épître de Platon le philosophe à Porphyre sur le fait de chasser [m. à m. nier] la tristesse et le souci, et d'affirmer l'ascèse — en réponse à une question que celui-ci lui avait adressée). Il fait partie d'un recueil manuscrit, qui se trouve maintenant dans la bibliothèque Taimûryyah à Dâr al-kutub au Caire. L. Cheikho l'avait publié quand ce recueil fut encore entre les mains de son ancien propriétaire : Girgis Ṣafâ.

Ce qui étonne d'abord, c'est son attribution à Platon qui l'a envoyé à Porphyre ! Faut-il peut-être lire : Plotin? Ce serait plus probable, vu que Porphyre fut son disciple, et on pourrait alors fabriquer une épître ainsi adressée.

L'auteur prend du traité d'al-Kindî — si c'est à ce traité qu'il a puisé — les passages essentiels, quelquefois littéralement et mot à mot, et d'autres fois il se contente d'exprimer les idées en d'autres termes mais qui sont très proches du texte du traité d'al-Kindî. Mais il ajoute quelquefois des anecdotes, comme celle de Diogène le sage quand passa devant lui Antiochos le roi et Diogène ne se leva pas. Alors l'aide de camp du roi lui donna un coup de pied. Diogène lui dit : est-ce le caractère d'un homme, ou d'une bête? Pourquoi m'as-tu donné un coup de pied? L'autre répondit : parce que tu ne t'es pas levé en signe du respect dû au roi. Diogène réplique : Pourquoi devrais-je me lever en respect à un esclave de mes esclaves? Le roi l'entendit et comprit ce qu'il voulait dire, et lui dit : de quel droit dis-tu que je suis l'esclave de tes esclaves? Le Sage répondit : parce que tu es l'esclave de ce bas monde. Celui qui renonce à quelque chose, il en est maître. Moi j'ai renoncé à ce bas monde volontairement, tandis que toi tu le sers obligatoirement ; donc tu en es nécessairement l'esclave. Le roi comprit alors que c'est un sage... »[1]. Et l'histoire continue pour montrer la valeur du renoncement au monde. — Autre anecdote qui ne se trouve pas chez al-Kindî est celle qui concerne Hermès le Sage, où on rapporte qu'il a dit que « celui qui le plus mérite la pitié est l'homme qui tombe dans la mauvaise possession (ou : le mauvais caractère). On lui demanda : mais qui est-ce? Il répondit : c'est celui dont les concupiscences sont énormes, aussi ses regrets sont-ils perpétuels. Il est toujours préoccupé par leurs effets. Mais si sa raison les chasse et les vainc, sa raison sera libérée ; la raison est l'essence de l'homme. Celui que Dieu libère des souffrances de ce monde bas mérite à plus forte raison la pitié de Dieu dans l'autre monde »[2].

Mais il rapporte les paroles de Socrate (*al-Machriq*, p. 889 = al-Kindî, p. 40), l'histoire de Néron et du pavillon (*al-Machriq*, pp. 889-890 = al-Kindî, pp. 40-41).

La question se pose alors : quel est le rapport entre les deux traités? S'inspirent-ils tous deux d'un même original? C'est le plus probable.

(1) *Al-Machriq*, 1922 (n. 10), p. 888.
(2) *Op. cit.*, 1922, p. 889.

II. Un autre traité sur le même sujet, et qui est aussi en rapport avec celui d'al-Kindî est la lettre (toutes les trois sont sous forme de lettre à un ami) d'Élie al-Jawharî sur le fait de se consoler de la tristesse : *fî taslyat al-aḥzân*, publié par Giorgio Levi della Vida[1], d'après le manuscrit Vaticano arabo n. 1492, dont la première feuille est perdue, et qui probablement contenait le titre et l'auteur, puisque l'inventaire des manuscrits arabes du Vatican, rédigé par Federico Ranaldi et Marino, lui donna pour titre : « Helias Giouhari de curandis affectibus animae »[2]. Mais la question est beaucoup plus compliquée. Car, on ne sait pas au juste qui est cet Élie Giouhari (al-Jawharî). Est-ce Élie, le métropolite de Damas, l'auteur des canons conciliaires nestoriens conservés dans le manuscrit Vaticano Arabo 157 f. 2 b-81? J. S. Assemani[3] les estime une seule et même personne, et croit que c'est le même Elias ibn ʿUbaid, évêque de Jérusalem, qui fut élevé au grade de métropolite de Damas le 15/7/893, d'après ce que rapporte ʿAmr-Ṣalîbâ (II, 80 [47]) dans son *Histoire des Patriarches nestoriens*[4].

Cet Élie al-Jawharî nous a laissé deux livres de théologie : (1) *ijtimâʿ al-amânah* (= l'accord des symboles de foi), dont un manuscrit se trouve au Vatican (Vat. arabo 657, ff. 4 b-15 a en écriture nestorienne-karshûnî, c'est-à-dire en caractères syriaques), où il compare les différentes croyances des Nestoriens, des Melchites et des Jacobites concernant la trinité ; (2) et le second est un recueil de canons des Pères orientaux, qui se trouve également en manuscrit au Vatican (Vat. arabo 157, ff. 2 b-81 b)[5].

Il vivait donc dans la seconde moitié du IIIe siècle de l'hégire (IXe de l'ère chrétienne).

G. L. della Vida voudrait tirer du fait que le style du traité de la *Consolation de la tristesse* ne fait pas usage de la prose rimée, malgré le fait qu'il est rhétorique et fleuri, se complaisant dans l'accumulation de synonymes — la conclusion que l'auteur devait avoir vécu au IIIe siècle « parce que l'usage (de la prose rimée) ne devient, comme on le sait, normal qu'à partir du IVe siècle de l'hégire »[6]. Mais, cet argument est bien faible, car l'auteur emploie plutôt la prose littéraire chère aux auteurs du IVe siècle et même plus tard, sans tomber dans le maniérisme de la seconde moitié de ce siècle-là. D'ailleurs, la prose rimée n'était de règle que dans les lettres personnelles, ou semi personnelles, et notre traité

(1) G. Levi della Vida : « il conforto delle tristezze », in *Mélanges* Eugène Tisserant, vol. II, pp. 345-397. Studi e Testi, 232. Città del Vaticano, 1964.
(2) Voir G. L. della Vida : *Elenco dei manoscritti arabi islamici della Biblioteca Vaticana*, pp. 41-42, Città del Vaticano, 1935 ; et *Ricerche sulla formazione del più antico fondo dei manoscritti orientali della Biblioteca Vaticana* (Studi e Testi, 92), Città del Vaticano, 1939, p. 148.
(3) J. S. Assemani : *Bibliotheca Orientalis*, III, 2, 513 sqq. Rome, 1725.
(4) Voir A. Baumstark, in *Oriens Christianus* I (1901), p. 112 sqq.
(5) Voir G. Graf : *Geschichte d. christ. arab. Literatur*, II, pp. 132-135.
(6) G. Levi della Vida : « il conforto delle tristezze », in *Mélanges Eugène Tisserant*, II, p. 347.

n'entre pas dans ce genre, quoiqu'il soit adressé à un ami pour le consoler ; mais c'est un traité théologico-philosophique qui fait partie de la littérature édifiante, qui est à cheval entre la théologie (ou la religion en sens général) et la morale philosophique. Son style est beau et rappelle le style d'Ibn al-ʿAmîd.

L'ami à qui le traité (ou lettre, si l'on veut) est adressé, est un chrétien — ce qui explique les citations bibliques qui y abondent, et l'absence totale de toute reférence islamique — pour le consoler d'une disgrâce qui l'a frappée aussi bien qu'elle a frappé deux personnes hautement placées : Abû Ayyûb et Abû al-Qâsim. L'éditeur suppose que ces deux messieurs doivent être deux fonctionnaires dans l'administration publique qui, tombés en disgrâce, avaient leurs biens confisqués, comme il arrivait souvent dans de pareils cas. « On pense évidemment à Sulaymân ibn Wahb Abû Ayyûb et à son fils ʿUbaidillâh Abû al-Qâsim, qui tous deux occupaient près les Califes la fonction de ministre (wazîr) et dont l'origine chrétienne aurait poussé Élie al-Jawharî à s'intéresser à leur sort... Mais puisque la disgrâce dans laquelle le père et le fils sont tombés ne pourrait avoir eu lieu, s'il s'agissait des deux Banû Wahb, que lors de leur arrestation ordonnée par le calife al-Muwaffaq en 265 h./878-9 a.d., la composition du traité : *tasliyat al-aḥzân* devrait être remontée à une période antérieure à l'élévation d'Élie au siège de Damas (si son identification avec le métropolite de Damas est juste), et devrait être placée dans les années où il est à supposer qu'il résidât à Bagdad ou dans un couvent d'Iraq, où se trouvaient les jeunes nestoriens qui se préparaient au sacerdoce » (*ibidem*, t. II, p. 348).

On voit par cette citation combien les hypothèses sont entassées les unes sur les autres à propos de l'auteur de ce traité, sans pouvoir être vérifiées !

Mais passons outre, puisque cette question dépasse le cadre de notre propos ici ; et regardons de près dans le traité lui-même pour voir sa relation avec celui d'al-Kindî dont le nom n'est cité nulle part. Remarquons tout d'abord qu'il y a des courts passages communs aux deux traités :

a) al-Jawhari 355, l. 22-356, l. 7 = al-Kindî, p. 34, l. 13-p. 35, l. 1 ;
b) al-Jawhari 357, l. 23-358 l. 3 = al-Kindî, p. 32, l. 8-16 ;
c) al-Jawhari 361, l. 3-l. 16 = al-Kîndi, p. 38, l. 20-39, l. 9 ;
d) al-Jawhari 361, l. 16-19 = al-Kindî, p. 39, l. 14-16 ;
e) al-Jawhari 361, l. 20-362, l. 7 = al-Kindî, p. 40, l. 10-l. 17 ;
f) al-Jawhari 362, l. 11 = al-Kindî, p. 41, l. 7 ;
g) al-Jawhari 362, l. 12-13 = al-Kindî, p. 44, l. 17-19.

Mais il est à noter que ce sont ces passages communs qui sont d'un intérêt philosophique ; le reste du traité d'al-Jawhari se composant d'historiettes bibliques : l'épreuve d'Adam, le sacrifice d'Isaac par Abraham, les tribulations de Jacob au sujet de Joseph, l'histoire des calamités de Job, la lutte de David et de Goliath, les malheurs de Michée, d'Ezékiel, etc. On y trouve beaucoup de citations bibliques, mais, comme le remarque Levi della Vida, quelques-unes de ces citations n'ont pas leurs correspondants exacts dans la *Bible*.

En somme, le traité d'al-Jawhari est de peu d'intérêt philosophique, et dépend beaucoup du traité d'al-Kîndî, mais il en diffère par l'esprit puisqu'il fait appel aux textes religieux.

III. Un troisième traité sur le même sujet est le traité intitulé : fî ʿilâj al-ḥuzn *(= le traitement de la tristesse)* d'[ibn] Miskawaih[1].

Conclusion

Le premier philosophe arabe, ou le philosophe des arabes tout court, al-Kindî le fut pour plus d'un titre :

C'est lui le premier, parmi les arabes et les musulmans en général, qui eut une vocation philosophique.

Il fut le premier à faire une synthèse originale entre la pensée grecque et la pensée religieuse musulmane ; à édifier un système philosophique cohérent, basé sur la raison pure et ne faisant appel à la révélation que pour donner le change à une orthodoxie ombrageuse.

Son esprit embrassa toutes les connaissances transmises par les anciens (les grecs et leurs commentateurs hellénistiques) ; essaya de donner au monde arabe l'essence de ces connaissances en des traités innombrables (plus de 250) ; et initia le mouvement philosophique qui prendra, aux siècles ultérieurs, des proportions immenses.

Aucun humaniste de la Renaissance européenne ne fut son égal dans l'étendue des connaissances, la rigueur de la méthode rationnelle, et l'amplitude des intérêts philosophico-scientifiques.

(1) Publié par L. Cheikho dans un recueil intitulé : *Traités inédits d'anciens philosophes arabes*, 2e éd. Beyrouth, 1911, pp. 114-117.

AL-FÂRÂBÎ

I

Sa vie[1]

a) Sa naissance

Abû Naṣr Muḥammad ibn Muḥammad ibn Ṭarakhân ibn Ûzalagh al-Fârâbî.

Il descend d'une famille turque qui habita Wasîj, dans le territoire de la ville de Fârâb. Fârâb, appelé plus tard (au VIIe siècle de l'hégire = XIIIe a. d.) Uṭrâr, est le nom d'une ville et du district qui l'entoure, qui se trouve sur les deux rives de Sîr Dârya (= Jarsartes), à la bouche de son affluent Aris, qui coule d'Isfidhâb ; ce fut une ville bien fortifiée de 700 000 habitants, dont la plupart sont de rite Shâfi'ite. L'autre grande ville du territoire fut Kadar (ou Kadir). Wasîj fut un petit village sur la rive gauche de la rivière Sîr Dârya (= Gaxartes), un peu plus bas que la bouche d'Aris. C'est Ibn Ḥawqal qui précise que Wasîj fut le lieu de naissance d'al-Fârâbî ; les autres sources se contentent de mentionner le territoire de Fârâb. Notre philosophe est sans doute d'origine turque[2] ; et sa langue maternelle fut le turc. Mais aucune source ne donne l'année de sa naissance[3].

(1) Sur sa vie, voir : al-Qifṭî, 277 ; al-Baihaqi : *Tatimmah*, 16-20 ; ibn Khillikân IV, 239-243, Le Caire, 1948 ; al-Ṣafadî, I, 106-113 ; Ṣâ'id : *Tabaqât al-umam*, 85 ; ibn abî Uṣaibi'ah, II, pp. 134-145 ; ibn al-'Imâd : *Shadharât*, II, 350-354 ; M. Steinschneider : *Al-Fârâbî, des arabischen Philosophen, Leben und Schriften*, St. Pétersbourg, série VII, t. XIII, n. 4.

(2) Ibn Khillikân IV, p. 239. Le Caire, 1948. Par contre, Ibn Abî Uṣaibi'ah dit : qu'il est « d'appartenance persane » (II, p. 134, l. 3), mais cela n'a rien à faire avec son origine raciale.

(3) Si on fait confiance à ce que dit Ibn Khillikân (IV, 242) qui dit qu'al-Fârâbî est mort à l'âge de 80 ans, il faudrait placer sa naissance vers 259 h.

b) Sa formation

De même, on ne sait rien sur son enfance. Tout ce qu'on sait c'est qu'il est parti pour Baghdad, afin, paraît-il, d'étudier. Là, il apprit la langue arabe, on ne sait pas chez qui ; mais on sait que plus tard, quand il fut déjà formé en logique, il apprit la grammaire arabe auprès d'Abû Bakr ibn al-Sarrâj (m. 316 h./928), grand philologue et grammairien compétent, qui, en échange, apprit la logique auprès d'al-Fârâbî[1].

Là à Baghdâd[2], il fut le disciple de Yūḥannâ ibn Ḥaylân, durant le califat d'al-Muqtadir (295 h./908-320 h./932). Tout ce que nous savons de ce Yūḥannâ c'est qu'il fut le disciple d'un professeur de Merw, qui fut à son tour disciple du dernier philosophe à Antioche. Abû Bishr Mattâ ibn Yûnis, le fameux traducteur du syriaque en arabe, mort le 11 ramadân 328 (= 22/6/940 a. d.), fut aussi un disciple de Yūḥannâ ibn Ḥaylân.

Al-Fârâbî dit de lui-même : « j'ai appris auprès de Yûḥannâ ibn Ḥaylân jusqu'à la fin du livre de la *Démonstration (= Seconds Analytiques)* d'Aristote. La partie [de la logique] qui vient après les figures non-modales fut appelée « la partie qui n'est pas à lire ». Puis elle fut lue ; et ce fut la règle, chez les professeurs musulmans, de lire tout ce qu'on peut lire de la partie qui suit les figures non-modales. Abû Naṣr dit qu'il a lu jusqu'à la fin du livre de la *Démonstration (= Seconds Analytiques)* »[3].

En effet, nous lisons dans une note insérée dans la traduction des *Premiers Analytiques* par Tudhârî, ce qui suit : « ici finit l'exposé de la troisième figure. Jusqu'ici les modernes parmi les Alexandrins avaient coutume de lire ; ils appelèrent la partie qui le suit dans ce livre « la partie qui n'est pas à lire », et c'est l'exposé concernant les syllogismes composés de prémisses modales »[4].

D'autre part, Renan[5] et Steinschneider remarquent que les traductions syriaques de l'*Organon* d'Aristote se terminèrent toujours avec le chapitre 7 des *Premiers Analytiques*. Ceci confirme la note de la traduction arabe aussi bien que ce que rapporte al-Fârâbî[6]. Celui-ci explique ce fait en invoquant une décision de l'Église à cet égard. En effet il dit que le Roi des chrétiens (= l'Empereur Byzantin) a réuni un synode d'évêques pour discuter la question de l'enseignement de philosophie. « Ils se consultèrent au sujet de cet enseignement et ce qu'il faut en éliminer.

(1) Ibn Abî Uṣaibi'ah, II, p. 136. Sur Ibn al-Sarrâj, voir Ibn Khillikân, n. 613.

(2) M. Meyerhof dit qu'on ne sait pas exactement si c'est à Baghdâd ou à Harrân (« Von Alexandrien nach Bagdad », in notre recueil : *al-Turâth al-yūnânî*, 3e éd., p. 75).

(3) Ibn Abî Uṣaibi'ah, II, p. 135, ll. 20-24.

(4) Voir notre édition : *Organon Aristotelis in versione arabica antiqua*, I, p. 132. Le Caire, 1948.

(5) E. Renan : *De Philosophia Peripatetica apud Syros*, p. 40. Paris, 1852.

(6) M. Steinschneider : *Al-Farabi...*, p. 86, n. 5.

Ils décidèrent de permettre que l'enseignement de la logique embrasse l'étude des livres de logique jusqu'à la fin de figures non-modales (du syllogisme) et d'interdire d'enseigner ce qui le suit ; car ils ont vu là de quoi porter préjudice au christianisme, et estimèrent que ce qu'on permit d'enseigner aiderait à fournir le moyen de défendre leur religion. Cette partie fut donc la seule à être exposée tandis que le reste fut caché. Cet état de choses dura jusqu'à l'avènement de l'Islam beaucoup plus tard »[1].

Al-Fârâbî a la cour de Saif al-Dawlah al-Ḥamdânî

Jusqu'à quand al-Fârâbî est-il resté à Baghdâd, nous ne savons pas. Mais nous le trouvons après à Damas, où il fut d'abord un gardien d'un jardin. En même temps il poursuivit ses études de philosophie. Il fut très pauvre, lisant la nuit à la lumière de sa lampe de gardien[2].

Mais ibn Khillikân nous dit qu'al-Fârâbî est resté longtemps à Baghdâd, se consacrant à la philosophie, jusqu'à ce qu'il devînt illustre et dépassa ses contemporains ; et que c'est à Baghdâd qu'il composa la plupart de ses livres[3]. A cette époque, le plus renommé en logique fût Abû Bishr Mattâ ibn Yūnis. « Abû Naṣr (al-Fârâbî) assistait à ses cours parmi ses élèves. Il est resté ainsi pendant un certain temps, puis il partit pour Ḥarrân où se trouva Yūḥannâ ibn Ḥaylân, le philosophe chrétien, chez qui il apprit un peu de logique. Ensuite il retourna à Baghdâd, y étudia (m. à m. lisait) les sciences philosophiques, s'attaquait à tous les livres d'Aristote, excella en l'intelligence de leur sens et la pénétration de ses buts dans ces livres »[4].

Selon ce récit, al-Fârâbî serait d'abord un élève de Mattâ, puis d'ibn Ḥaylân à Ḥarrân. Mais nous croyons qu'il serait plus logique de supposer qu'il fut d'abord élève d'Ibn Ḥaylân, qui fut le maître de Mattâ, et donc condisciple de celui-ci ; puis il fut un concurrent de Mattâ ; ceci n'empêche pas qu'il soit probable qu'il fût quelquefois parmi ses auditeurs.

Tandis qu'Ibn Abî Uṣaibi'ah donne beaucoup de poids au séjour d'al-Fârâbî à Damas, ibn Khallikân le minimise assez.

Quand notre philosophe entra-t-il en rapport avec Saif al-Dawlah al-Ḥamdâni (né le 17/10/303 ou 301 h., mort le 25/2/356 h.)? Saif al-Dawlah s'empara d'Alep en 333 (945 a. d.), de Damas en 334 et s'y maintint jusqu'en 336, où il en fut chassé par Kâfûr al-Ikhshîdî qui s'y installa durant une courte période, après quoi il revint en Égypte, laissant

(1) Ibn abî Uṣaibi'ah, II, p. 135. — Voir à ce sujet l'article cité ci-dessus de Max Meyerhof, dans notre : *Turâth...*, pp. 44-45.
(2) Ibn abî Uṣaibi'ah, II, 134.
(3) Ibn Khillikân, n. 677, vol. IV, p. 240.
(4) *Op. cit.*, IV, p. 239.

Badr al-Ikhshîdî comme gouverneur de Damas. Badr resta à Damas pendant un an, après lequel il fut chassé par Abû al-Muẓaffar ibn Ṭughg, en 337[1], qui gouverna Damas au nom de son frère Anûjûr al-Ikhshîd, roi d'Égypte. En 338, le gouverneur de Damas fut Shu'lah ibn Badr al-Ikhshîdî, au nom d'Anûjûr.

S'il en est ainsi, il faut reviser ce que nos biographes débitent au sujet des relations entre al-Fârâbî et Saif al-Dawlah. Leurs relations, puisqu'elles eurent lieu à Damas, et non pas ailleurs, d'après ces mêmes biographes, doivent être placées durant la période où Saif al-Dawlah fut souverain à Damas, c'est-à-dire de 334 à 336, puisqu'après cette période Saif al-Dawlah ne fut plus à Damas, mais à Alep et n'avait rien à faire à Damas.

Puisque, d'autre part, nos sources sont unanimes à placer la mort d'al-Fârâbî à Damas au mois de rajab en 339, il faut mettre au compte de la légende tout récit concernant la participation de Saif al-Dawlah aux funérailles d'al-Fârâbî[2].

Seulement, al-Qifṭî nous dit qu'al-Fârâbî est arrivé à Alep à la cour de Saif al-Dawlah, « y resta un certain temps vêtu du vêtement des mystiques. Saif al-Dawlah l'a bien accueilli, apprécia son rang en science et en intelligence. Il partit en sa compagnie pour Damas, et là il mourut en 339 »[3].

Si nous faisons confiance à ce récit d'al-Qifṭî, il faudrait tracer l'itinéraire de notre philosophe ainsi :

Baghdâd → Alep (an?) → Damas (en 334).

Puisque on nous dit[4] qu'il visita l'Égypte en 338, puis il retourna à Damas pour y mourir l'année suivante, on pourrait compléter son itinéraire ainsi :

Damas (en 334) → L'Égypte (en 338) → Damas (en 338) jusqu'à sa mort au mois de rajab 339.

Ce qui confirme ce voyage en Égypte, c'est le fait, rapporté par ibn Khallikân (IV, p. 240, l. 19-20), qu'al-Fârâbî affirme, dans son livre intitulé *al-Siyâsah al-madanyyah*, qu'il « a commencé sa composition à Baghdad, et la termina en Égypte ».

De toute façon, cela ne changerait pas grand'chose, on mettrait seulement l'époque des relations entre al-Fârâbî et Saif al-Dawlah durant la période qui va de 333 jusqu'à 336. Mais en ce qui concerne son métier à Damas, on devrait alors mettre au compte de la légende le récit concernant son travail à Damas comme gardien d'un jardin. Comment, en effet, concevoir qu'un homme de l'entourage de Saif al-Dawlah exercerait un tel métier? Il n'en avait pas besoin pour vivre ; et il serait plus logique

(1) Voir Ibn al-Athîr, VI, p. 318. Le Caire, 1353 h.
(2) Cette légende se trouve dans ibn abî Uṣaibi'ah, II, 134, ll. 15-16 ; ibn Khillikân IV, p. 242, Le Caire, 1948.
(3) Al-Qifṭî : *Akhbâr al-ḥukamâ'*, 279, éd. Lippert.
(4) Ibn abî Uṣaibi'ah, II, p. 134, ll. 14-15 ; ibn Khillikân IV, p. 240, ll. 19-20.

alors d'admettre le récit qui dit que « Saif al-Dawlah lui fit une pension de quatre *dirhams* chaque jour qu'il recevait du trésor de l'État ; et il s'en contenta, à cause de sa frugalité »[1].

De son séjour à Damas, ibn Khillikân raconte aussi qu'on le trouva la plupart du temps auprès d'une source d'eau, ou dans un bosquet. Là il avait coutume de composer ses livres, et d'enseigner à ses élèves la philosophie. Il fut très ascète, ne se préoccupa jamais des questions de gain ou de domicile.

La même source[2] (Ibn Khillikân) raconte, toutefois, une anecdote assez invraisemblable, au sujet de sa première présentation à Saif al-Dawlah. Il est dit qu'on l'introduisit en sa présence, en vêtement de turc, ce qui fut toujours son vêtement ; il fut debout, alors Saif al-Dawlah lui dit : assieds-toi. Al-Fârâbî répond : où je suis, ou bien où vous êtes ? Saif al-Dawlah répondit : là où tu es. Al-Fârâbî alors se fraya un chemin parmi les assistants, arriva jusqu'au banc de Saif al-Dawlah, se pressa contre lui et le poussa en dehors du banc. Il y avait des esclaves, avec lesquels Saif al-Dawlah usa d'un parler spécial que personne ne comprenait. Alors il dit à ces esclaves que cet homme s'est mal comporté ; je lui poserai des questions, et s'il ne parvient pas à y répondre, empalez-le ! Et al-Fârâbî de répondre, en cette même langue : « Prince ! patience ! il faut juger les choses d'après leurs conséquences ». Saif al-Dawlah fut étonné, et lui dit : « connais-tu bien cette langue ? » Al-Fârâbî répondit : « oui, je connais bien plus de soixante-dix langues. » Il l'admira. Alors al-Fârâbî s'entretenait avec les savants qui furent là présents, parlant de toute science. Son ascendant sur eux fut si grand que tous se turent et lui seul parlait, tandis qu'eux prenaient note de ce qu'il disait. Saif al-Dawla les congédia et resta seul avec al-Fârâbî. Puis il dit : veux-tu manger ? Al-Fârâbî répondit : non ! « Veux-tu boire ? », reprit-il ; et l'autre de répondre : non ! « Veux-tu entendre (de la musique) ? » Al-Fârâbî acquiesça. Saif al-Dawlah ordonna alors de faire venir les musiciens. Chacun des plus capables vint avec son instrument. Mais chaque fois que l'un d'eux joua sur son instrument, al-Fârâbî le critiqua en lui disant : tu as mal joué. Saif al-Dawlah lui demanda alors s'il excelle en cet art. Al-Fârâbî répondit que oui, et il tira alors d'un sac qu'il porta à sa ceinture des cordes *('îdân)* qu'il composa ensemble, y joua, et alors tous les assistants riaient ; puis il les défit et les recomposa de nouveau d'une autre manière, y joua, et alors tous les assistants pleurèrent ; puis il les défit encore une fois, les composa de nouveau, y joua, et alors tous dormirent, même le portier. Al-Fârâbî les laissa, et sortit[3].

Bien sûr, cette anecdote est montée de toutes pièces. Mais il y a là un fonds de vérité, c'est qu'al-Fârâbî fut connu pour deux choses : 1° il connaissait plusieurs langues ; 2° il fut un bon musicien.

(1) Ibn Khillikân, IV, p. 242.
(2) *Op. cit.*, IV, pp. 240-241.
(3) Ibn Khillikân, IV, pp. 240-241.

Quelles sont ces langues qu'il connaissait ? Bien sûr le turc sa langue maternelle ; l'arabe, langue en laquelle il a écrit tous ses ouvrages ; le persan, probablement, puisqu'on dit qu'il fut d'appartenance persane. Mais connaissait-il le grec ? Voilà une question capitale à laquelle on ne peut pas répondre d'une manière certaine. Aucune source ne le dit, et aucune référence dans son œuvre ne permet de le supposer. La même chose peut se dire du syriaque, dont on ne trouve aucune trace dans son œuvre.

*
* *

Mais il y a une notice qui concerne la composition de son livre *La Cité Idéale* (Ârâ' ahl al-madinah al-fâḍilah), rapportée par Ibn Abî Uṣaibi'ah (II, pp. 138-139), dont voici le texte : « (Al-Fârâbî) commença la composition de ce livre à Baghdâd ; il le porta avec lui en Syrie (al-Shâm) à la fin de 330 ; il le compléta à Damas en 331. Il le rédigea, le revit, et y mit les têtes de chapitres *(abwâb)*. Quelques-uns le prièrent d'en faire une division (fuṣûl) qui éluciderait ses idées maîtresses ; et il a composé ces *fuṣûl* en Égypte en 37 (c'est-à-dire 337) ; ces fuṣûl sont au nombre de six ».

Cette notice nous donnerait l'itinéraire suivant :

Baghdâd → Syrie (fin 330) → Damas (331) → Égypte (337).

Mais ce schéma a le désavantage d'embrouiller complètement ses relations avec Saif al-Dawlah, à moins de supposer ceci :

Al-Fârâbî serait parti de Baghdâd fin 330 ; il serait arrivé à Alep fin 330 ; puis il partit pour Damas en 331 ; à Damas il fréquenta la cour de Saif al-Dawlah de 334 jusqu'à 336 ; il est allé en Égypte en 337, année où le gouvernement de Damas dépendit du sultan d'Égypte ; puis il revint à Damas, en 338, où il mourut au mois de rajab 339.

Nous optons pour ce dernier schéma, parce qu'il est plus conforme aux autres faits certifiés par l'histoire politique.

Sa mort

Il est mort au mois de rajab 339 de l'hégire, à Damas[1]. Seulement, il y a une autre source qui dit qu'il fut tué par des brigands, sur la route entre Damas et Askalon.

(1) *Ibn abî Usaibi'ah*, II, p. 134, l. 15.

II

Son œuvre[1]

Son œuvre fut immense ; mais on peut la répartir entre les rubriques suivantes :

A. *Logique*[2]

a) Traités

1. Fuṣūl yuḥtâju ilaihâ fî ṣinâ'at al-mantiq.
   MM. Paris, en caractères hébraïques, n. 303 anc. fonds héb.
2. al-qawl fî sharâ'iṭ al-yaqîn.
   MM. Paris, en caractères hébr. anc. fon. 303 hébr.
3. kalâm 'alâ awwal kitâb al-burhân ; qawl fî kitâb al burhân ; kitâb al-burhân.
   MM. Paris, anc. fon. 303, en carac. hébr. ; Manchester 374 B ; Téhéran, I, 7 [5].
4. kitâb al-Qiyâs — ce doit être : al-qiyâs al-saghîr.
   MM. Escurial ²612 [5] ; Manchester 374 A.
   Publié par Mubahat Türker, *op. cit.* 244-286.
5. risâlah fî al-mâhyyah wa al-huwyyah.
   MM. Téhéran, II, 634 [4].
6. al-tawṭi'ah fî al-mantiq.
   Publié par Mubâhât Türker : « Fârâbî'nin Bazi Mantik Eserleri », Ankara, 1958.
7. shurûṭ al-qiyâs.
8. al-mukhtaṣar al-kabîr fî al-mantiq.
9. al-mukhtaṣar al-saghîr fî al-mantiq 'alâ ṭarîqat al-mutakadimîn.
10. k. al-mukhtaṣar al-awsaṭ fî al-qiyâs.
11. k. al-jadal.

(1) Voir : *a)* M. Steinschneider : *Alfarabi, des arabischen Philosophen Leben und Schriften*, in Mémoires de l'Académie impériale de sciences de Saint-Pétersbourg, vol. XIII, 1869 ; *b)* Ahmed Ateş : « Fârâbînin Eserlerinin Bibliografyası », *Türk Tarih Kurumu Belleten* (Ankara), XV (1951), pp. 175-192 ; *c)* N. Resher.

(2) Mlle Mubahat Türker a publié un grand nombre des traités logiques d'al-Fârâbî, sous le titre : « Fârâbî'nin Bazi Mantik Eserleri », Ankara Üniversitesi Dil ne Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi (Ankara), XVI (1958), pp. 165-286. Malheureusement son établissement du texte est très fautif ; ce qui est tout à fait étrange, c'est qu'elle choisit presque toujours les fausses leçons !

12. k. al-mawâḍi' al-muntaza'ah min al-maqâlah al-thâminah fî al-jadal.
13. k. al-mawâḍi' al-mughalliṭah.
14. k. iktisâb al-muqaddimât.
15. kalâm fî al-muqaddimât al-mukhtaliṭah min wujûdî wa ḍarûrî.
16. saḍr li kitâb al-khaṭâbah.
17. ta'âlîq 'alâ kitâb al-qiyâs.
18. kitâb fî al-khaṭâbah, kabîr (grand), vingt volumes.
19. mukhtaṣar jamî' al-kutub al-manṭiqiyyah.
20. al-madkhal ilâ al-manṭiq ; ris. fî tafsîr kitâb al-madkhal fî ṣinâ'at al manṭiq.
    MM. Ayâ Sophia 4854 [5], 4839 [5].
21. kalâm jama'ahu min aqâwîl al-naby yushîru fîhi ilâ ṣinâ'at al-manṭiq.
22. kitâb aṣnâf al-ashyâ' al-basîṭah allatî tanqasimu ilayhâ al-qaḍâyâ fî jamî' al-ṣanâ'i' al-qiyâsyyah.
23. Fuṣûl tashtamil 'alâ jamî' mâ yuḍṭarru ilâ ma'rifatihi man arâd al-shurû' fî ṣinâ'at al-manṭiq, wa hiya khamsat fuṣûl.
    Publié deux fois :
    a) D. M. Dunlop : « al-Fârâbî's introductory sections on Logic », in *The Islamic Quarterly* (London), II (1955), 264-282 ; avec une traduction anglaise ;
    b) Mubahat Türker : « Fârâbî' nin Bazı Mantık Eserleri », Ankara, 1958, pp. 203-213 ; avec une tr. turque.
24. risâlah ṣaddar bihâ Abû Naṣr Muḥammad ibn Muḥammad al-Fârâbî kitâbahu fî al-manṭiq.
    Publié deux fois :
    a) D. M. Dunlop : « Al-Fârâbî's introductory *Risâlah* on logic », in *The Islamic Quarterly* (London), III (1957), 224-235 ;
    b) Mubahat Türker, *op. cit.*, pp. 197-194.
25. kitâb al-alfâz al-musta'malah fî al-manṭiq.
    MM. Diârbakr, n. 1970, ff. 71 b-106 b ; Faiḍullâh à Istânbûl, n. 1882, ff. 111 b-211 b ; Université de Téhéran, Faculté des Lettres, collection de Kirmân, n. 211 gîm, ff. 1 b-19 a ; Bibliothèque Majlis Shûrây Milly, à Téhéran, n. 595, ff. 130 b-141 a.
    Édité par Muḥsin Mahdî, Dar El-Mechreq, Beyrouth, 1968.

b) Commentaires sur l'*Organon* d'Aristote

1. Sharḥ kitâb al-burhân d'Aristote.
2. Sharḥ kitâb al-khaṭâbah d'Aristote.
3. Sharḥ kitâb al-mughâlaṭah d'Aristote.

4. Sharḥ kitâb al-qiyâs d'Aristote ; le grand commentaire[1].
5. Sharḥ kitâb περὶ ἑρμηνίας d'Aristote ; à la manière de gloses[2].
6. Sharḥ kitâb al-maqûlât d'Aristote ; à la manière de gloses[3].
7. Sharḥ kitâb al maqâlah al-thânyah wa al-thâminah min kitâb al-jadal d'Aristote.
8. Sharḥ kitâb *Isâgoge* de Porphyre[4].
9. ta'lîqât analuṭîqa al-ûlâ d'Aristote.
10. Sharḥ kitâb al-burhân d'Aristote, à la manière de gloses.
11. Sharḥ al-mawâḍi' al-mustaghliqah min kitâb *Categorias* d'Aristote, connu sous le titre : ta'lîqât al-ḥawâshî.

B. *Commentaires sur les autres œuvres d'Aristote*

1. Sharḥ kitâb al-samâ' al-ṭabî'î d'Aristote, à la manière de gloses (com. sur la *Physique*).
2. Sharḥ kitâb al-samâ' wa al-'âlam d'Aristote, à la manière de gloses (com. sur le *de Coelo et mundo*).
3. Sharḥ kitâb al-âthâr al-'alwiyyah d'Aristote, à la manière de gloses (com. sur les *Meteorologica*).
4. Sharḥ ṣadr kitâb al-akhlâq d'Aristote (com. sur le début de l'*Éthique*).
5. Sharḥ maqâlat Alexandre d'Aphrodise fî al-nafs, à la manière de gloses (com. du Περὶ ψυχῆς d'Alexandre).
6. Sharḥ risâlat al-nafs li Arisṭuṭâlîs.
   MM. Râmpûr I, 395, 710 [73 (3)].
7. Commentaire sur l'*Éthique à Nicomaque*, mentionné par al-Fârâbî dans son : *al-jam' baina ra'yay al-ḥakîmayn* (édition Dieterici).

C. *Introduction à la philosophie d'Aristote*

1. kitâb fî aghrâḍ Arisṭûṭâlîs fî kull wâḥidin min kutubih.

(1) Sharḥ kitâb al-qiyâs li Arisṭûṭâlîs, manuscrits à la Bibliothèque Majlis Shûrây Milly à Téhéran, n. 949 ; Maktabat Milly à Téhéran, n. 270.

(2) Sharḥ al-Fârâbî li kitâb Arisṭûṭâlîs fî al-'ibârah, édité par Wilhelm Kutsch et Stanley Marrow, Beyrouth, 1960. L'édition est faite d'après le manuscrit n. 3439 à la Bibliothèque de Top Kapu Ahmed III (133 folio, 24,2×16,8 cm. de format). Mais les deux éditeurs, s'inspirant de l'exemple néfaste de Bouyges, à savoir : rendre le texte arabe aussi *illisible* que possible, ont tout fait pour rendre le texte, si clair et si précis, d'al-Fârâbî, aussi illisible et inintelligible que possible !

(3) Publié deux fois : *a)* D. M. Dunlop : « al-Fârâbî's paraphrase of the *Categories* of Aristotle », in *The Islamic Quarterly* (London), IV (1958), 168-97, V (1959), 21-54 ; *b)* Nihat Keklik : « Abu Naṣr al-Fârâbî'nin kategoriler kitabi », in *Islâm Tetkikleri Enstitüsü Gergisi* (Istanbul), II (1958), 1-48.

(4) Édité par D. M. Dunlop : « Al-Fârâbî's *Eisagoge* », *The Islamic Quarterly* (London), III (1956), pp. 117-138.

2. maqâlah fî aghrâḍ Arisṭûṭâlîs fî kull maqâlatin min kitâbihi al-mawsûm *bi-al-ḥurûf ;* c'est un exposé de ses objectifs dans son livre de *Métaphysique*.
   MM. Leiden, n. 1002 Warner, ff. 62 b-64 a ; Tashkent, n. 2385, ff. 259 a - 263 b.
   Publié par Dieterici : Alfarabi's..., pp. 34-38 ; Heyderabad.
3. kitâb 'uyûn al-masâ'il 'alâ ra'y Aristûṭâlîs ; ce sont 160 questions.
4. kitâb fî al-da'âwâ al-mansûbah ilâ Arisṭûṭâlîs fî al-falsafah mujarradatan 'an bayânâtihâ wa ḥujajihâ.
   Est-ce le : tajrîd risâlat al-da'âwâ al-qalbiyyah, édité à Heyderabad, en 11 pages, 1349 h. ? C'est possible.

D. *Défense d'Aristote*

1. al-Radd 'alâ Yaḥyâ al-Naḥwî fî mâ radd bihî 'alâ Arisṭûṭâlîs (réponse à Jean Philophon au sujet de sa réfutation d'Aristote).
   MM. Tashkent, n. 2385, ff. 302 b - 303 b.
   Publié par nous.
2. kitâb al-radd 'alâ Gâlenûs fî mâ ta'awwalahu min kalâm Arisṭuṭâlîs 'alâ ghayr ma'nâh (Réponse à Galien au sujet de ce qu'il a mal interprété des paroles d'Aristote) ; al-tawassut baina Arisṭûṭâlîs wa Galenûs.
   MM. Tashkent, n. 2385, ff. 303 b - 304 b.
   Publié par nous.

E. *Sur Platon*[1]

1. Jawâmi' kitâb al-nawâmis de Platon.
   MM. Leiden.
   Publié par F. Gabrieli avec une traduction latine faite par l'éditeur, sous le titre : *Compendium Legum Platonis*, in collection : *Plato Arabus* III, London, 1952.
2. Al-alfâz al-Aflâṭûniyyah wa taqwîm al-siyâsah al-mulûkyyah wa al-akhlâq.
   MM. Ayâ Sophia 2820/2.
3. kitâb al-jam' baina ra'yay al-ḥakîmayn (conciliation entre la philosophie de Platon et celle d'Aristote).
   MM. Diarbakr, n. 1970, ff. 1 b - 23 a ; Tashkent, n. 2385, ff. 202 b - 209 a ; Berlin, Petermann, II, 578 ; British Museum, n. 7518 or ; Téhéran, II, 630 [13], 644 [3] Mashhad I, 141 [26] ; Bûhâr 462 L.

(1) Voir Leo Strauss : « Farabi's Plato », in *Ginsberg jubilee Volume*, New York, 1945 ; —, « How Farabi read Plato's *Laws* », in *Mélanges Massignon*, III, Damas, 1957.

Publié par Dieterici, *op. cit.*, pp. 1-33 ; reproduit par Albert Naṣrî Nâder, Beyrouth, d'après l'édition de Dieterici.

4. kalâm fî ittifâq ârâ' Hippocrate et Platon (propos sur l'accord entre Hippocrate et Platon).
5. al-multaqaṭât li Aflâṭûn.
   MM. Râmpûr II, 841.
6. ris. Aflâṭûn fî radd man qâla bitalâshî al-insân.
   MM. Rampur II, 841.

F. *Sur Ptolémée et Euclide*

1. Sharḥ kitâb Almageste de Ptolémée.
   MM. British Museum, or. 7368.
2. kalâm lahu <fî> sharḥ al-mustghliq min muṣâdarat al-maqâlah al-ûlâ wa al-khâmisah min Euclide (explication des points obscurs du postulat du premier livre et du cinquième des *Éléments* d'Euclide).

G. *Initiation à la philosophie*

1. fî mâ yanbaghî an yuqaddam qabla ta'allum al-falsafah.
   MM. Leiden, 1002 Warner, ff. 17 a - 21 a.
   Publié par Dieterici, *op. cit.*, pp. 49-55.
2. kalâm lahu fî ma'nâ ism al-falsafah ; kalâm fî ism al-falsafah wa sababi ẓuhûrihâ wa asmâ' al-mubarrizîn fîhâ wa 'alâ man qara' minhum.
3. kalâm fî lawâzimi al-falsafah.
4. fuṣûl lahu mimmâ jama'ahu min kalâm al-qudamâ'.
5. mukhtaṣar fuṣûl falsafiyyah muntaza'ah min kutub al-falâsifah.

H. *Classification des sciences*

1. Ihṣâ' al-'ulûm wa tartîbuhâ.
   MM. Escurial, I, pp. 454-455, n. 646 ; Köprulu à Istânbûl, n. 1606 de la collection Muḥammad Pacha ; Princeton, n. 308 de la collection Yehuda, dont il existe une photocopie à Dâr al-Kutub al-miṣryyah n. 246 fann al-maktabât, d'après laquelle 'Uthmân Amîn a publié le livre en 1931, Le Caire.

La traduction latine, sous le titre de : *de ortu scientiarum*, se trouve dans les manuscrits suivants : Paris latin 6298, Bodley (Cat. Mss Angl. I, 173) n. 6523 [29] ; éd. par Baeumker : « Alfârâbî, über den Ursprung der Wissenschaften », in Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, XIX, 3. Cette traduction est faite par Gérard de Crémone.

Le texte arabe fut publié pour la première fois dans la revue *al-'Irfân*, à Ṣaidâ (Liban), en 1920 et suivantes, pp. 11-20, 130-43, 241-57 — d'après un manuscrit de Najaf ('Irâq). Puis, 'Uthmân Amîn a publié le livre d'après la photocopie de Dâr al-Kutub mentionnée ci-dessus.

La 2e édition de 'Uthmân Amîn est basée sur l'édition de la revue al-'Irfan, la photocopie n. 264 maktabât à Dâr al-kutub au Caire, le manuscrit (ou photocopie) de Köprülü à Istânbûl, n. 1604, et l'édition de Palencia (Madrid, 1932). Pourtant, les leçons que l'éditeur choisit sont souvent les mauvaises, outre un grand nombre d'erreurs de lecture. Aussi cette édition est-elle bien défectueuse.

La 3e édition fut celle de Angel Gonzalez Palencia, à Madrid, en 1932, avec une traduction espagnole et une édition de la traduction latine de Dominicus Gundisalvi (Gundisalinus) ou de Jean d'Espagne (Jean Hispalensis). En ce qui concerne le texte arabe, quoiqu'il mentionne un grand nombre de manuscrits, l'édition est faite d'après le manuscrit de l'Escurial n. 646 ; il donne aussi une liste des variantes entre son édition et celle de 'Uthmân Amîn. Après la mort de Palencia en 1949, une deuxième édition fut publiée à Madrid en 1953, avec, en note, les variantes de l'édition de 'Umân Amîn.

Un morceau du chapitre 5 fut publié par Muḥsin Mahdî dans : Abû Naṣr al-Fârâbî : kitâb al-millah wa nuṣûṣ ukhrâ, Beyrouth, 1968, Dâr El-Machreq, pp. 69-76.

I. *Métaphysique*

1. kalâm fî al-jawhar.
2. al-siyâsât al-madanyyah ; il est connu sous le titre : mabâdi' al-mawjûdât. Voir section I, n. 2.
3. ta'âlîq fî al-ḥikmah.
4. kalâm amlâh 'alâ sâ'il sa'alahu 'an ma'nâ dhât wa ma'nâ jawhar wa ma'nâ ṭabî'ah.
5. jawâbât li masâ'il su'ila 'anhâ ; ce sont 23 questions.
6. k. al-wâḥid wa al-waḥdah ; r. fî taqsîm al-wâḥid.
   MM. Ayâ Sophia, n. 3839 [3].
7. k. al-mawjûdât al-mutaqhayyirah.
8. kitâb al-radd 'alâ al-Râzî fî al-'ilm al-ilâhî.
9. kalâm fî al-millah.
   MM. Leiden 1002 Warner, sans nom d'auteur ni titre de l'ouvrage ; Taymûr (Dâr al-kutub, au Caire), n. 290 akhlâq.

Il est publié par Muḥsin Mahdî : Abû Naṣr al-Fârâbî : kitâb al-millah wa nuṣûṣ ukhrâ, pp. 41-66. Beyrouth, Dâr El-Machreq, 1968.

10. 'Uyûn al-masâ'il.
    MM. Berlin 5061 ; Manchester 384 R.
    226 a Râghib 1604 [3] ; Leiden, 1002 Warner, ff. 64 b - 69 a ; Tashkent, 2385, ff. 224 b.
    Publié par Dieterici : *Alfârâbî's...*, pp. 56-65.

11. Fuṣûṣ fî al-ḥikmah.
MM. Leiden, n. 1002, ff. 1-16.
Édité par Dieterici, *op. cit.*, pp. 66-83 ; à Heyderabad, 1345 h.
12. kalâm fî al-ṣuwar al-rûḥânyyah.
MM. Tashkent, n. 2385, ff. 319 a - 327 b.
13. risâlah fî ithbât al-mufâriqât.
Édité à Heyderabad, en 8 pages, 1345 h.
MM. Ayâ Sophia, 4839 [2], 4854 [4], 4859 ; Téhéran, II, 634 [1].
14. ris. fî al-ḥikmah.
MM. Ayâ Sophia, 2191 [3], 2577 [1], 3336 [2], 4600 [2].
15. ris. al-ḥurûf.
M. Bibliothèque Centrale de l'Université de Téhéran, n. 339 Mishkowah, ff. 3 b - 52 b.
Édité par Muḥsin Mahdi sous le titre : *kitâb al-ḥurûf*, le texte pp. 61-226+introduction 27-56. Beyrouth, 1970, collection : *Recherches*, n. XLVI, Dâr al-Machriq, éditeur.

J. *Ethique et Politique*

1. al-madînah al-fâḍilah ; mabâdi' ârâ' ahl al-madînah al-fâḍilah.
MM. Qilij 'Alî Pacha à Istânbûl, à la Bibliothèque Sulaymânyyah à Istânbûl, n. 674, 65 feuilles, format 19,5×11 centimètres, sans date ; Princeton, n. 308 de la collection Yehuda, ff. 93 b - 125 a ; Tashkent, n. 2385, ff. 226 a - 241 a, 328 a - 343 b.
2. al-siyâsah al-madanyyah ; al-Siyâsât al-madanyyah.
MM. Leiden 1002 Warner, ff. 21 b - 50 b ff Tashkent, 2385, ff. 241 a - 254 a.
Publié en 1964 à Beyrouth, Dâr El-Machreq, par Fawzî Mitrî al-Najjâr ; auparavant, il fut publié à Heyderabad, en 1346 h.
3. fusûl majmû'ah min kalâm al-qudamâ' (?) ; fuṣûl muntaza'ah min aqâwîl al-qudamâ' fî tadbîr al-mudun wa ma taṣluḥu bihi ; fuṣûl mûntaza'ah tashtamil 'alâ uṣûl kathîrah min aqâwîl al-Qudamâ' fî mâ yanbaghî an tudabbar bihi al-mudun wa ta'mur bihi wa taṣluḥu bihi sîratu ahlihâ wa yusaddadû naḥwa al-sa'âdah.
MM. Diyâr Bakr, n. 1970, ff. 34 b - 68 a.
Publié par Dunlop, sous le titre : Fusūl al-Madanî, Cambridge, 1961.
4. risâlat taḥṣîl al-sa'âdah.
MM. Tashkent, n. 2385, ff. 211 b - 219 b.
Publié à Heyderabad, en 47 pages, 1345 h.
5. al-tanbîh 'alâ sabîl al-sa'âdah.
MM. Berlin 5034 ; Br. Mus. 425 [10].
Publié à Heyderabad, en 26 pages, 1346 h. Tr. latine, éd. par H. Salman, in *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, XII (1940), pp. 33 sqq.

6. kalâm abî Naṣr fî waṣâyâ ya'ummu naf'uhâ jamî'a al-nâs.
MM. Les manuscrits de *Jâwîdân Khired* de Miskawaih, voir notre édition.
Édité par 'Abdurraḥmân Badawi : *Jâwîdân Khired (al-ḥikmah al khâlidah)* de Miskawaih, pp. 327-342. Le Caire, 1953.

K. *Psychologie et* varia

1. Risâlah fî ma'ânî al-'aql.
MM. Tashkent, n. 2385, ff. 180 b - 182 b ; Diârbakr, n. 1970, ff. 25 a - 33 b ; Fâtiḥ à Istanbûl, n. 5316.
Édité par Bouyges, selon le manuscrit Fâtiḥ seulement, Beyrouth, 1938.
La traduction latine fut éditée par Gilson, in *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, année 1929, pp. 122 et sqq.
2. maqâlah li Abî Naṣr al-Fârâbî fî al-jihat allatî yaṣiḥḥ 'alayhâ al-qawl fî aḥkâm al-nujûm.
MM. Princeton, Collection Yehûdâ, n. 308, ff. 292 a - 293 a ; Diârbakr, n. 1970, ff. 23 a - 25 a.
3. nukat Abî Naṣr al-Fârâbî fî mâ yaṣiḥḥ wa lâ yaṣiḥḥ min aḥkâm al-nujûm.
Édité par Dieterici, *op. cit.*, pp. 104-114.
4. Masâ'il mutafarriqah su'ila 'anhâ al-ḥakîm Abû Naṣr.
MM. Tashkent, n. 2385, ff. 219 b - 223 b.
5. maqâlah fî al-khalâ'.
Édité par N. Lugal et A. Sayili, avec une traduction anglaise et une traduction turque (36 pages, 16 p. en turc, 8 fac-similés), Türk. Tar. Kur. Yay., XV, 1.
6. kitâb fî al-quwwah al-mutanâhyah wa ghayr al-mutanâhyah.
7. mukhtaṣar kitâb al-hudâ.
8. maqâlah fî wujûb ṣinâ'at al-kîmyâ' wa al-radd 'alâ mubṭilîhâ.
9. kitâb fî al-lughât.
10. kitâb al-madkhâl ilâ al-handasah al-wahmyyah-mukhtaṣaran.
11. kalâm fî anna ḥarakat al-falak dâ'imah.
12. kitâb al-alfâz wa al-ḥurûf (voir section I, n. 15).
13. kalâm lahu fî al-ḥayyiz wa al-miqdâr.
14. kitâb fî al-'aql-petit. Cf. n. 1.
15. kitâb fî al-'aql-grand.
16. k. fî al-juz' wa mâ lâ yatajazza'.
17. risâlah fî quwwâd al-juyûsh.
18. kalâm fî al-ma'âyish wa al-ḥurûb.
19. kutâb fî al-ta'thîrât al-'alwyyah.

20. kitâb fî al-ḥiyâl wa al-nawâmîs.
21. kalâm lahu fî al-ru'yâ.
22. kitâb fî ṣinâ'at al-kitâbah.
23. kalâm fî a'ḍâ' al-ḥayawân.
24. du'â' 'aẓîm.

MM. Les manuscrits de *Tabaqât al-aṭibbâ'* d'Ibn Abî Uṣaibi'ah ; shahîd 'Alî Pacha à la Bibliothèque Sulaimânyyah à Istânbûl, n. 537, ff. 1 b - 4 a ; al-Ṣafadi : *al-wâfi*, I, pp. 111-113 et ses manuscrits.

Édité à part par Muḥsin Mahdî, in : *Abû Naṣr al-Fârâbî : Kitâb al-millah wa nuṣûṣ ukhirâ*, pp. 89-92. Beyrouth, 1968, Dâr El-Machreq éditeur.

25. On attribue à al-Fârâbî un livre intitulé : min al-as'ilah allâmi'ah wa al-ajwibah al-jâmi'ah, qui se trouve en manuscrit à Ayâ Sophia à Istânbûl, n. 4855, ff. 64 a - 71 b. Il est édité par Muḥsin Mahdi. dans le recueil : Kitâb al-millah wa nuṣûs ukhrâ, pp. 95-115.

Il contient des courtes notices sur les prophètes, les noms bibliques et coraniques. Il est très probable que ce ne soit pas de la main d'Abû Naṣr al-Fârâbî le philosophe ; il s'agit peut-être d'un autre Fârâbî, et il y en avait plusieurs. Voir l'introduction de l'éditeur, pp. 34-38.

26. risâlah fî faḍilat al-'ulûm wa al-ṣinâ'ât.
Édité à Heyderabad, en 17 pages, 1367 h./1948.
27. risâlah fî masâ'il mutafarriqah.
Édité à Heyderabad, en 24 pages, 1344 h.
28. al-ta'lîqât.
Édité à Heyderabad, en 26 pages, 1346 h.
M. Bibliothèque Centrale de l'Université de Téhéran, n. 339 Mishkowah, ff. 126 b - 133 b.
29. sharḥ risâlat Zénon al-kabîr al-yûnânî.
Édité à Heyderabad, en 10 pages, 1349 h.
Voir sur cette épître l'étude de F. Rosenthal, in *Orientalia*, nouvelle série, VI, 64.
MM. Manchester, 384 h. ; Welieddin, 1821 [4] ; Berlin, 5123 ; Âṣaf. III, 756 [73 (9)] ; Râmpûr I, 404 [159 b] ; Br. Mus. or. 8069 [3].
30. al-radd 'alâ ibn al-Râwandî fî adab al-jadal.

Le titre dit clairement que son sujet est la réfutation d'Ibn al-Râwandî, le fameux hérésiarque (voir notre livre : *De l'histoire de l'athéisme en Islam*), au sujet de la méthode appropriée de la polémique. Nous savons, d'après l'*Intiṣar* d'ibn al-Khayyâṭ, qu'ibn al-Râwandî fut en polémique un homme de mauvaise foi, et un inventeur de mensonges débités sur le compte de ses adversaires. Il semble qu'al-Fârâbî veut montrer comment procéder en polémique avec l'adversaire. Ce traité n'a donc rien à faire avec ce que prétend R. Walzer (Encyclopédie de l'Islam, vol. II, p. 780, Leiden, 1965) y trouver, à savoir une réfutation de la négation totale de prophétisme par ibn al-Râwandî ! Il ne sait pas même comprendre le titre d'un livre ![1].

30. al-radd 'alâ al-Râzî fî al 'ilm al-ilâhî.

Le traité de Muḥammad ibn Zakaryyâ al-Râzî intitulé : *fî al-'ilm al-ilâhî* fut publié par P. Kraus in : Abu Bakr Muhammedis f. Zachariae Phagensis (Rhazis) *opera philosophica fragmentaque* quae supersunt, collegit edidit P. Kraus (Univ. Fouad, I, Lit. Fac. Publ. fasc. XXII, Cahirae, 1939.)

31. muntakhab min kitâb al-madkhal fî al-ḥisâb.
MM. Rampur I, 418 [68].
32. risâlah fî 'ilm al-falsafah.
MM. Ayâ Sophia 3839.
33. ris. fî faḍîlat al-'ulûm.
Imprimé à Heyderabad, 1345.
34. Tafsîr asmâ' al-ḥukamâ'.
MM. Brill.-Houtsma[1], 464, 1, b.
35. risâlah fî mâhiyyat al-nafs.
Voir le § : traductions hébraïques, n. 19.

L. *Musique et poétique*

1. kitâb istuquṣṣât 'ilm al-mûsîqâ.
MM. Madrid, 602 ; J. P. N. Land : « Recherches sur la gamme arabe », Actes du VIe Cong. intern. des Orientalistes, Leiden, 1903, I, 44, n. 1.
2. al-madkhal fî al-mûsîqâ.
MM. Râghib 876 ; Köprülü 953 ; Qilij 'Alî Pacha, 674 ; Âṣaf. III, 486 ; Râmpûr I, 336.
3. kitâb al-mûsîqâ al-kabîr ; composé pour le ministre Abû Ja'far M. ibn al-Qâsim al-Karkhî.
MM. Leiden, 1423.
Publié par R. d'Erlanger : *La Musique arabe* I, Paris, 1930 ; trad. française, II, Paris, 1935.
Voir : al-Fârâbî's Arabic-latin writings on Music, from various manuscripts (Madrid, London, Paris, Oxford) — the Texts with translations and commentaries — by H. G. Farmer, Glasgow 1934 (Collection of arabic writers on Music, II).
4. kitâb fî ihṣâ' al-îqâ'.
5. kalâm lahu fî al-nuqlah, muḍâfan ilâ al-îqâ'.
6. kalâm fî al-mûsîqâ.
7. risâlah fî Qawânîn ṣinâ'at al-*shi'r*.

(1) D'ailleurs, tout cet article est plein de fausses suppositions.

Publié par A. Arberry, in *RSO* XVII, 266 sqq. ; puis publié par nous, dans notre recueil : Aristûṭâlîs : *Fann al-Shi'r*, ma' al-tarjamah al-'arabyyah al-qadîmah wa shurûḥ al-Fârâbî wa Ibn Sînâ, wa Ibn Rushd, pp. 147-158 — d'après le manuscrit n. 3832, ff. 42 b - 45 a à la Bibliothèque de l'India Office à Londres. Il y en a un autre manuscrit dans le recueil n. 2385 à Taskent.

Les traductions hébraïques

Un grand nombre des œuvres d'al-Fârâbî furent traduites en hébreu. Nous nous contentons d'en donner ici l'inventaire, en nous servant du livre fondamental à ce sujet, de M. Steinschneider[1] :

A. *Livres de logique :*

1. al-tawṭi'ah fî al manṭiq (A, a, 6 de notre inventaire).
Il y en a trois traductions anonymes. *MM. a)* Bisliches, 77 ; Steinschneider, 22 ; *b)* München 307 ; *c)* Vatican 49 f. 105.

2. Fuṣûl yuḥtâju ilayhâ fî ṣinâ 'at al-manṭiq (A, a, 1).
Il existe en 4 traductions : *a)* Bishches, 77 ; *b)* Bodleiana, Oxford, Michael, 176 ; München, 297 ; Taurinensis, Pey., p. 224, n. 211, f. 37 ; *c)* München, 307 ; *d)* Pétersbourg, Firk., 696.

3. Isâgōgē (A, b, 8).
MM. Paris, 898 et 917.

4. Catégories (A, b, 6).
MM. Paris, 917, f. 108.

5. De interpretatione (A, b, 5).
MM. Paris, 917 8. 134.

6. Analuṭîqâ, qiyâs (A, a, 4).
Il y en a deux trad. :
a) Compendium, en 18 chap. *MM.* P. 917 f. 143 ; Paris 898 ;
b) al-qiyâs al saghîr. *MM.* Bodleiana Uri 402 ; Vienne, 112 ; Paris, 917 [5], 928 [5].

7. al-Burhân (A, b, 1).
On dit qu'il fut traduit par Jehuda Tibbun.

8. al-mawâḍi' (A, a, 12)).
MM. München 26 [6] ; Vienne, 112.

9. al-muqhâlaṭah (A, b, 3).
MM. München 26 [7] ; Vienne, 112.

(1) Moritz Steinschneider : *Die hebräischen Uebersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher.* Berlin, 1893. Photomechanischer Nachdruck der Akademischen Druck- und Verlaganstalt, Graz, 1956.

10. Sharâ'iṭ al-yaqîn (A, a, 2).
MM. Paris, 917 [2].

B. *Métaphysique, Éthique et Politique :*

11. kitâb fî aghrâḍ Arisṭû fî kull maqâlah min kitâbihi al-musammâ bi al-ḥurûf (C, 2).
Il y a une traduction anonyme en 5 copies. *MM.* Bodleianana, Opp. Add. 10 Qu. f. 128 b-129 ; Leipzig, 40 hebr. ; Paris, 915 et 989 ; Kauffmann, 26 [10].

12. risâlah fî al-tanbîh 'alâ sabîl al-sa' âdah (I, 5).
Traduction anonyme. *MM.* Bodey, Mich. 77 ; Kauffm. 26.

13. kitâb al-mabâdi', mabâdi' al-mawjûdât (I, 2).
MM. Bodl. I, Canon 17 ; München 234 ; Paris 189, 893, 930, 1054.
Édité, d'après deux manuscrits du British Museum, dans un almanach hébraïque pour l'année 5610 (Leipzig, 1849).

14. al-fuṣûl al majmû'ah.
MM. Bodl. Uri 178 [6] ; Michael's Bibliothek, 77 ; Kauffmann, 26.

15. iḥṣâ' al-'ulûm.
Une traduction abrégée fut faite par Calonymos b. Calonymos, d'Arles, au printemps de 1314. On en connaît les manuscrits suivants : München 308 ; Parma R. 458, 776.

16. 'uyûn al-masâ'il (I, 10).
Traduit par Todros Todrosi. *MM.* Bodl. Mich. 332 ; Paris 1023 ; Taurinensis, 150 ; Vat. 274.

17. risâlah fî mâ yanbaghî an yuqaddam qabla ta'lîm al-falsafah. *MM.* München, 308 ; Parma R. 458.

18. fî al-'aql wa al-ma'qûl (K, 1).
Traduit au moins trois fois en peu de temps :
a) Tr. anonyme. *MM.* Leipzig, 39 [e] ; Paris, 1859 ;
b) Tr. par Iedaia ha-Penini (circa 1300). *MM.* Paris, 984 ; Vienne, 123 (XXXIII) ;
c) Tr. par Calonymos b. Calonymos (terminé le 27 mars 1314, à Arles). *MM.* Bodl. Opp. 1172 Qu. ; Florence, Pl. 88, cod. 25 ; München 125 [5], 308 ; Vienne, Pi., 15.

19. risâlah fî mâhiyyat al-nafs.
Traduit par Serachia b. Isac b. Shealtiel (peut-être à Rome, 1284).
MM. Berlin 112 ; Bodl. Reggio, 43 ; Londres Bet ha-Midrash 43 ; München, 120 ; Paris, 763), 930, 986 ; Parma R. 1390 [3] ; Pétersbourg, Firkowitsch 438 ; Tauriniensis, 157 ; Vat. 252, 294, 297, 340, 374.

20. Sharh al-mustaghliq min muṣâdarât al-maqâlah al-ûlû wa al-khâmisah min Euclide.
Trad. anonyme. *MM.* München, 36 et 290.

Traductions en langues européennes modernes

a) En allemand

Dieterici a traduit les œuvres suivantes :

1. *Der Musterstaat* von Alfârâbî, aus dem arabischen übertragen von Dr. Friedrich Dieterici. Précédé d'un essai : « über den zusammenhang der arabischen und griechischen Philosophie ». Leiden, E. J. Brill, 1900 ; LXXIX+136 pp.

2. *Alfârâbî's Philosophische Abhandlungen*, aus dem Arabisch übersetzt, von Dr. Fr. Dieterici. Leiden, E. J. Brill, 1892 ; XLVI+223 pp. Les traités traduits sont :

a) Harmonie zwischen Plato und Aristoteles (1-53) ;
b) Tendenz der Aristotelischen Metaphysik (54-60) ;
c) Der Intellect (61-81) ;
d) Die Vorstudien zur Philosophie (82-91) ;
e) Die Hauptfragen (92-107) ;
f) Die Petschafte der Weisheitslehre (108-138) [Fuṣûs al-ḥikam] ;
g) Die Antworten auf vorgelegte Fragen (139-169) ;
h) Wert der Astrologie (170-180).

En appendice, la traduction du chapitre sur al-Fârâbî dans al-Qifṭî (187-192) ; puis des notes (193-223).

b) En français

Al-Fârâbî : Idées des habitants de la cité vertueuse. Traduit par R. P. Jaussen, Youssef Karam et J. Chlala. Le Caire, 1949. Institut français d'Archéologie Orientale, éd., 128 pages.

Al-Fârâbî et la philosophie grecque

Aucun philosophe musulman ne fut autant imprégné de l'esprit de l'histoire de philosophie qu'al-Fârâbî. Il connaissait bien les sources historiques, les consultait sur les différents problèmes ; étudiait l'évolution de la philosophie grecque ; se servait d'une manière précise et consciencieuse des commentateurs ; fut au courant des différentes opinions émises au sujet de telle ou telle question, ou de l'explication de tel ou tel texte de Platon et d'Aristote.

Dans un petit texte conservé par Ibn Abî Uṣaibi'ah[1], al-Fârâbî expose ainsi le déroulement de l'histoire de philosophie :

« La philosophie fut répandue aux temps des rois grecs, et après la

(1) Ibn Abî Uṣaibi'ah, II, p. 135.

mort d'Aristote, à Alexandrie, jusqu'à la fin des jours de la Femme. Quand Aristote fut mort, l'enseignement resta tel qu'il fut durant le règne de treize rois[1]. Pendant le règne de ceux-ci, douze des maîtres de philosophie se succédèrent, parmi lesquels fut celui qui est connu sous le nom d'Andronicus[2]. Le dernier de ces rois fut la Femme[3] ; mais le roi Auguste, de Rome, la vainquit, l'a tuée et s'empara de son trône. Quand son règne s'est bien établi, il s'occupa des bibliothèques et de la fabrication des livres. Il y trouva des copies des œuvres d'Aristote faites pendant la vie d'Aristote et celle de Théophraste. Il trouva que les maîtres et les philosophes avaient composé des livres sur les sujets traités par Aristote. Alors il ordonna de recopier ces livres qui avaient été copiés aux temps d'Aristote et de ses disciples, et de donner l'enseignement d'après les (nouvelles) copies, en écartant les autres. Il confia à Andronicus cette tâche ; lui ordonna de copier des copies qu'il porterait avec lui à Rome, et d'autres copies qui resteraient au lieu d'enseignement à Alexandrie, tandis qu'il l'accompagnera à Rome. L'enseignement s'établit donc en deux endroits[4]. Cet état des choses continua de la sorte jusqu'à l'avènement du christianisme, et alors l'enseignement[5] à Rome fut aboli, mais il continua à Alexandrie jusqu'au moment où le roi du christianisme considéra l'affaire. Les évêques se réunirent, se consultèrent sur ce qu'on devait maintenir et ce qu'on devait abolir de cet enseignement[5]. Ils décidèrent de maintenir de l'enseignement de la logique jusqu'à la fin des figures non-modales, et d'abolir l'enseignement[5] de ce qui vient après, car ils y ont vu un danger pour le christianisme, et estimèrent que ce qu'ils permirent d'enseigner aiderait à fournir le moyen de défendre leur religion. Cette partie fut donc la seule à être exposée, tandis que le reste fut caché. Cet état de choses dura jusqu'à l'avènement de l'Islam beaucoup plus tard, et alors l'enseignement[5] fut transféré d'Alexandrie à Antioche, où il resta longtemps jusqu'à ce qu'il ne s'y trouvât qu'un seul maître. De ce maître deux hommes ont appris (la philosophie). Ils partirent avec les livres : l'un d'eux fut un citoyen de Ḥarrân, et l'autre fut originaire de Merw. De celui de Merw, deux hommes ont acquis leur instruction : l'un d'eux fut Ibrâhîm al-Marwazî (ou al-Marrûzî), et l'autre fut Yūḥannā

(1) C'est-à-dire les Ptolémées qui régnèrent en Égypte ; ils sont au nombre de XIII : Ptolémées I-VII, X-XV, faisant abstraction de Ptolémée VIII (associé seulement à son père), de Ptolémée IX, roi de Cyrène, et de Ptolémée XVI, fils de César.

(2) Dans le commentaire d'Ammonius sur le *De interpretatione* (5, 28, 6, 4), Andronicus est appelé le ἑνδέκατος ἀπὸ τοῦ 'Αριστοτέλους (= l'onzième après Aristote). Al-Fârâbî semble compter Aristote, ce qui le fait dire que douze maîtres de philosophie se succédèrent. Ce sont : Aristote, Théophraste, Straton, Lycon, Ariston, Kritolaus, Diodore, Erymneus ... ... [trois noms manquent], Andronicus. Dans ce cas ἀπὸ 'Αριστοτέλους veut dire : à compter à partir d'Aristote. Voir Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, III. Teil, erste Abt., p. 642, n. 5, Darmstadt, 1963.

(3) La Femme = Cléopâtre.

(4) C'est-à-dire à Alexandrie et à Rome.

(5) C'est-à-dire : l'enseignement de la philosophie.

ibn Ḥailân. Du ḥârranien, Isrâ'îl al-asquff (= l'Évêque) et Quwayrî reçurent leur instruction (en philosophie, toujours). Puis, ils partirent pour Baghdâd : Ibrâhîm se préoccupa de la religion, et Quwayrî s'engagea dans l'enseignement. Quant à Yûḥannâ ibn Ḥaylân, il s'occupa aussi de sa religion. Ibrâhîm al-Marrûzî s'établit à Baghdâd. D'al-Marrûzî, Mattâ ibn Yûnân reçut son instruction. »

Voilà l'histoire, très raccourcie, de l'enseignement de la philosophie péripatéticienne d'Aristote jusqu'à al-Fârâbî, qui fut, comme nous l'avons déjà dit, le disciple de Yûḥannâ ibn Ḥailân.

1. Les renseignements historiques qu'il donne sont très exacts : 13 Ptolémées qui ont régné en Égypte (à l'exclusion des autres Ptolémées qui sont : ou bien simplement associé pendant un moment (Ptolémée VIII, fils de Ptolémée VI, qui fut un moment associé à son père [vers 145 av. J.-C.], ou roi de Cyrène (Ptolémée IX, *Apion* [117-96 av. J.-C.], ou fils de César et de Cléopâtre (Ptolémée XVI, *Caesar*, ou *Césarion* [47-30 av. J.-C.] qui fut mis à mort par Octave, après la bataille d'Actium).

2. Quant au nombre des maîtres de l'École Péripatéticienne, al-Fârâbî affirme qu'ils sont douze, parmi lesquels il compte Andronicus de Rhodes. Sa source a dû donc les compter, comme suit : (Aristote), Théophraste, Straton de Lampsaque, Lycon de Troie, Ariston d'Alexandrie, Lykiskos, Praxiphanes, Hieronymos, Prytanis, Pharmion, Kritolaos de Phaselis, Diodoros de Tyr, et Andronicos de Rhodes[1]. Malheureusement, al-Fârâbî ne mentionne pas les noms de ces maîtres, pour pouvoir fixer sa source.

3. Troisième point à relever dans le récit d'al-Fârâbî, c'est le fait qu'il mentionne que c'est Andronicos de Rhodes qui fut chargé par l'Empereur Auguste, de faire une édition des œuvres d'Aristote, d'après les copies conservées du temps d'Aristote et de ses disciples. Il nous livre en somme l'histoire de la bibliothèque d'Aristote. Encore une fois, les faits qu'il mentionne sont corroborés par les sources grecques :

a) Nous savons, d'abord, qu'Andronicos de Rhodes (qui vivait au Ier siècle avant Jésus-Christ) entreprit l'édition des œuvres d'Aristote et de Théophraste. « Il ordonna les œuvres d'Aristote et celles de Théophraste d'après leur contenu, et c'est à peu près selon cet ordre que les œuvres d'Aristote nous sont parvenues et que les œuvres de Théophraste furent transmises dans l'Antiquité et partiellement conservées jusqu'à présent. C'est en se basant sur cette édition que, plus tard, Ptolemaios (= Chennos) énuméra les 1 000 livres d'Aristote ; et probablement d'après leur origine qu'ont été rédigées aussi les trois listes des œuvres d'Aristote, contrairement à celles ordonnées alphabétiquement chez Diogène Laerce. Il composa un traité détaillé sur cet arrangement, sur les œuvres essentielles en particulier, qui comprit cinq livres, où, outre des indications sur les *incipit* et quelquefois les titres, sur le contenu et le but, et peut-être sur l'authen-

(1) Voir K. O. Brink, article : « Peripatos » in Pauly-Wissowa : *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Suppl. VII, col. 849-949, surtout p. 909-910.

ticité, il fournit des traits et des tables de matière et sûrement des βίοι ; il a reproduit aussi les testaments des philosophes. Il fournit d'autres informations dans des monographies, par exemple un éclaircissement des *Catégories*, qui contient, outre des remarques critiques, une paraphrase du texte... Il semble qu'une circonstance tout à fait accidentelle fut à l'origine du travail compréhensif d'Andronicos, à savoir : l'édition tout à fait non-critique des œuvres d'Aristote par l'athénien Apellicon et de semblables spéculations des libraires, qui furent occasionnées par la découverte par hasard d'un fonds d'anciens manuscrits, et qui ont amené aussi, outre Andronicos, le grammairien Tyrannion de faire une révision philologique. Comme, d'après Strabon (XIII, 609) on n'a trouvé que les œuvres purement scientifiques, et que celles-ci furent pour la plupart inconnues jusqu'alors sur le marché, on a le droit de supposer qu'Andronicos porta son attention essentiellement sur ces œuvres scientifiques. D'après Plutarque, il a pu profiter de la révision faite par Tyrannion »[1].

Nous savons, d'autre part, qu'Apellicon de Teos (Strabon, XIII, 644), qui acquit plus tard la citoyenneté d'Athènes, les acheta, à Skepsis, des descendants de Neleus, à qui Théophraste avait légué sa bibliothèque et celle d'Aristote[2]. Mais cette édition fut assez mauvaise, parce que les livres furent abîmés par les vers et l'humidité[3].

Les renseignements donnés par al-Fârâbî concernant l'édition faite par Andronicos sont donc exacts, et montrent jusqu'à quel point les Arabes furent au courant de ces sujets historico-philologiques. Une preuve, de plus, de la rigueur de leur méthode historique et de leur profonde et exacte connaissance de la philosophie grecque. Il n'y a pas de raison de supposer un intermédiaire syriaque ici, puisque la littérature syriaque parvenue jusqu'à nous ne contient pas de tels renseignements. Il faut attribuer cette connaissance précise et profonde à l'école arabe de traducteurs au temps d'al-Ma'mûn et ses successeurs de califes musulmans qui ont déployé de grands efforts méritoires pour assurer le milieu, les moyens et les hommes nécessaires à l'élaboration de la science grecque en pays d'Islam.

4. Quatrième point, c'est l'histoire de l'école péripatéticienne à Rome, à Alexandrie et à Antioche. Comme l'a bien vu Max Meyerhof dans son remarquable article : « d'Alexandrie à Baghdâd[4] », ce sont les renseignements d'al-Fârâbî, à défaut de renseignements dans les sources grecques et syriaques, qui nous permettent de suivre cette histoire d'Athènes à Alexandrie, d'Alexandrie à Rome, puis d'Alexandrie à Antioche, et d'Antioche à Baghdâd. Nous nous contentons de renvoyer à l'étude de Meyerhof.

(1) Gercke, in Pauly-Wissowa, Band I, 2, col. 2164-2165.
(2) Voir : Diogène Laërce, V, 32.
(3) Dziatzko, in Pauly-Wissowa, Band I, 2, col. 2693.
(4) Max Meyerhof : « von Alexandrien nach Bagdad », tr. arabe dans notre : *al-Turâth al-Yûnânî*, Le Caire, 1940.

Classification des écoles philosophiques grecques

Al-Fârâbî, dans son traité : « ce qu'il faut savoir avant l'étude de la philosophie » (éd. Dieterici, pp. 49-55 ; tr. all. de Dieterici, pp. 82-91) nous donne une classification des écoles philosophiques grecques selon sept points de vue. Il dit :

« Les noms des écoles philosophiques grecques sont dérivés de sept choses :

a) du nom de l'homme, qui enseigna la philosophie ;

b) du nom de la ville, dont ce maître fut originaire ;

c) du nom de l'endroit, où il enseigna ;

d) de la conduite de vie, qu'il pratiqua ;

e) des opinions, que ses partisans professèrent en philosophie ;

f) des opinions, que les partisans professèrent concernant le but, auquel il faut s'efforcer de parvenir par l'étude de la philosophie ;

g) des actes, qu'ils accomplissaient en étudiant la philosophie.

a. Une école, qui fut appelée d'après le nom du maître de philosophie, est l'école de Pythagore.

b. Une école, qui fut appelée d'après le nom de la ville dont le philosophe fut originaire, est celle d'Aristippe, qui fut originaire de Cyrène.

c. Une école, qui fut appelée d'après l'endroit où la philosophie fut enseignée, est l'école de Chrysippe, c'est-à-dire les Stoïciens. Ils furent appelés ainsi, parce que leur enseignement se déroula dans le Portique du temple de la ville d'Athènes.

d. Une école, qui fut appelée d'après la conduite dans la vie de leurs partisans et leurs mœurs est l'école des partisans de Diogène. Ils furent appelés les Cyniques, parce qu'ils professaient le rejet des ordonnances imposées aux hommes dans les cités, le rejet de l'amour de leurs proches et frères, et la haine des autres hommes. Ce genre de caractère ne se trouve que chez les chiens.

e. Une école, qui fut appelée d'après les opinions que professèrent ses adhérents au sujet de la philosophie, est celle de Pyrrhon et de ses partisans. Cette école s'appelle la Détournante, parce qu'ils estimèrent qu'il faut détourner les gens de la science.

f. Une école, qui fut appelée d'après les opinions de ses adhérents au sujet du but qu'il faut poursuivre en philosophie, est celle d'Épicure et de ses partisans. En effet, ils s'appellent ' les Partisans du Plaisir ', parce qu'ils professèrent que le but à poursuivre en philosophie est le plaisir, qui est une suite de la connaissance de la philosophie.

g. Une école, qui est appelée d'après l'acte accompli par ses partisans, est celle des Péripatéticiens. Ce sont les partisans de Platon et d'Aristote. En effet, ces (deux philosophes) enseignèrent les gens, en marchant, afin que le corps s'exerce en même temps que s'exerce l'âme »[1].

Cette classification se trouve dans le commentaire de Simplicius sur les *Catégories* d'Aristote (pp. 3-4, édition Kalbfleiseh, collection Commentaria in Aristotelem graece, VIII). La voici :

« Aἱ μὲν οὖν κατα φιλοσοφίαν αἱρέσες ἑπταχῶς ὀνομάζονται, ἤ ἀπὸ τοῦ συστησαμένου τὴν αἵρεσιν ὡς Πυθαγόρειοι καὶ Πλατωνικοὶ, ἤ ἀπὸ τῆς τοῦ αἱρεσιάρχου πατρίδος ὡς Κυρηναϊκοὶ οἱ ἀπ' Αριστίππου καὶ Μεγαρικοὶ οἱ ἀπὸ Εὐκλείδου καὶ 'Ελεατικοὶ οἱ ἀπὸ Ξενοφάνους καὶ Παρμενίδου, ἤ ἀπὸ τοῦ τόπου ἐν ᾧ διέτριβον Φιλοσοφοῦντες ὡς 'Ακαδημαϊκοὶ καὶ Στωικοί, ἤ ἀπὸ συμβεβηκυίας ἐνερείας ὡς Περιπατητικοί, ἤ ἀπὸ τῆς ἐν τῷ φιλοσοφεῖν κρίσεως ὡς 'Εφεκτικοὶ οἱ ἀπὸ Πύρρωνος, ἤ ἀπὸ τέλους ὃ προτίθενται τῆς ἑαυτῶν φιλοσοφίας ὡς 'Ηδονικοὶ οἱ 'Επικούρειοι, ἤ ἀπὸ τοῦ εἴδους τῆς ζωῆς ὡς οἱ Κυνικοὶ · ἄλλο γὰρ τὸ τέλος οὗ στοχάζονται καὶ ἄλλο τὸ εἶδος τῆς ἐπιτηδεύσεως · οὐ γὰρ δἰ ἡδονῆς οἱ 'Επικούρειοι τὴν ἡδονὴν ἐθήρων, ἀλλὰ διὰ πόνων μάλιστα καὶ ἐγκρατείας. »

Comment al-Fârâbî a-t-il eu connaissance de ce texte? Al-Qifṭî nous dit[2] que Ḥunain ibn Isḥâq avait rapporté cette classification. D'autre part, Ibn al-Nadîm[3] mentionne le commentaire de Simplicius sur les *Catégories* en 4 maqâlah. Alors al-Fârâbî a puisé cette notice de l'une ou de l'autre source ; mais plus probablement de Ḥunain.

La conciliation entre Platon et Aristote

C'est encore à Simplicius qu'al-Fârâbî a emprunté, en partie, son essai de conciliation entre Platon et Aristote, dans son traité : « de la conciliation entre les enseignements des deux philosophes : le divin Platon et Aristote ».

En effet, Simplicius croit fermement qu'il n'y a pas de contradiction sérieuse entre Platon et Aristote. Au fond, estime-t-il, ces deux philosophes sont d'accord, même si leurs paroles se contredisent[4]. Même quand

(1) Alfârâbî's *philosophische Abhandlungen*, herausgegeben von Dr. Friedrich Dieterici, pp. 49-50, Leiden, E. J. Brill, 1890 ; tr. allemande, pp. 83-84, Leiden, E. J. Brill, 1892.

(2) Al-Qifṭî, *op. cit.*, pp. 25-26 : « Ḥunain ibn Ishâq, Abû Naṣr Muḥammad ibn Muḥammad al-Fârâbî le logicien, et d'autres savants versés en philosophie ont rapporté que les philosophes grecs se partagent en sept écoles... ».

(3) Ibn al-Nadîm : *Fihrist*, p. 268, l. 19).

(4) Simplicius : commentaire sur les *Catégories*, 2 δ : « δεῖ δέ, οἶμαι, καὶ τῶν πρὸς Πλάτωνα λεγομένων αὐτᾷ (c'est-à-dire τῷ 'Αριστοτέλει|μὴ πρὸς τὴν λέξιν ἀποβλέποντα μόνον διαφωνίαν τῶν φιλοσόφων καταψηφίζεσθαι, ἀλλ' εἰς τόν νοῦν ἀφορῶντα τὴν ἐν

Aristote fait des objections vigoureuses contre une théorie de Platon. les deux sont, en vérité, d'accord. Par exemple, les deux sont en complet accord au sujet des universaux. Car, Platon distingue entre les idées générales et les êtres particuliers, mais il n'attribue pas à ceux-ci une existence à part ; par contre, il n'arrive pas à Aristote de nier que le particulier (l'individu) ne soit pas conditionné par le général[1]. Aristote ne nie donc la doctrine des Idées qu'en apparence : il affirme que les causes de toutes choses se trouvent en Dieu, seulement il ne veut pas que ces causes soient désignées des mêmes noms donnés aux choses[2]. Même leurs conceptions de la matière ne se contredisent pas[3]. De même, il n'y a pas de contradiction entre les deux quand Aristote affirme que le monde est éternel, tandis que Platon soutient qu'il a commencé, car Platon suppose que le monde vient d'une plus haute cause, tandis qu'Aristote nie que le monde est engendré dans le temps[4]. Que l'âme, d'après Aristote, est immobile, tandis que, d'après Platon, elle se meut, cela doit s'entendre de la même manière. Partout, Simplicius essaie de concilier les opinions de Platon et d'Aristote, et souvent aux dépens de celui-ci.

Mais nous ne connaissons pas un traité systématique où Simplicius aurait traité cette question de la conciliation de Platon et d'Aristote. Chez Syrianus non plus, il n'y a que des allusions furtives à ce problème.

Donc, dans l'état actuel de nos connaissances des sources grecques, nous ne connaissons pas l'existence d'un traité systématique exclusivement consacré à l'étude de ce problème, semblable à celui d'al-Fârâbî. Jusqu'à preuve du contraire, attribuons donc à al-Fârâbî le mérite d'avoir consacré un traité systématique à la question de conciliation de Platon et d'Aristote. Passons donc à ce traité lui-même.

Il est vrai que Suidas (s.v. Πορφύριος, II, 2, p. 373) rapporte que Porphyre a composé un livre, en huit livres, intitulé : Περὶ τοῦ μίαν εἶναι τὴν Πλάτωνος καὶ 'Αριστοτέλους αἵρεσιν, qui a suscité parmi ses partisans l'envie de tenter la même conciliation : Hiéroclès, Simplicius et Ammonios Hermeiu. Mais ce livre est perdu, et nous n'en connaissons que le titre. De toute façon, cette tentative de concilier Platon et Aristote est due à la tendance de syncrétisme dans l'antiquité tardive, à partir de Poseidonios, qui sera très accentuée plus tard dans l'école néo-platonicienne d'Alexandrie. C'est surtout à Alexandrie que cet effort de conciliation fut largement déployé, par suite de l'esprit moins dogmatique de ses membres[5].

τοῖς πλείστοις συμφωνίαν αὐτῶν ἰχνεύειν ». Cité par Zeller : *Die philosophie der Griechen*, 3. Teil 2. Abteilung, p. 911, n. 2. Nous renvoyons le lecteur aux pages 911-912 (éd. de 1963) en ce qui concerne la question que nous traitons ici.

(1) Simplicius : Commentaire sur les Catégories, 17/8.

(2) Commentaire sur le *de Coelo*, 871.

(3) Commentaire sur la *Physique*, 244, 14 sqq.

(4) Commentaire sur le *de Coelo*, 103, 1 ; *Physique*, 1154, 3 sqq.

(5) Voir : Ueberweg : *Gundriss der Geschichte der Philosophie*, I, p. 639, n. Basel/Stuttgart, 1957.

Hiéroclès voit dans la tentative d'Ammonios Saccas (*circa* 175-242 après J.-C.) de concilier Platon et Aristote le grand mérite d'Ammonios.

Mais comme le remarque Ueberweg (I, p. 594) cette tendance n'est pas spécifiquement néo-platonicienne, mais revient, à travers l'école platonicienne moyenne et l'Académie d'Antioche, à Poseidonios.

Al-Fârâbî commence son traité par l'exposé des motifs qui l'ont incité à l'écrire : « Comme j'ai vu la plupart des gens de notre temps se disputer au sujet de la création et de l'éternité du monde, et prétendre qu'entre les deux illustres philosophes il y ait désaccord concernant : la démonstration du premier créateur, la dérivation des causes — de lui, la vérité sur l'âme et l'intellect, la récompense des actes : bons et mauvais, et beaucoup des questions politiques, morales et logiques — comme j'ai vu tout cela, dis-je, j'ai voulu, dans ce traité-ci, essayer de concilier leurs opinions, et montrer le fond de leurs affirmations, pour que se manifeste l'accord entre ce qu'ils professaient, et disparaisse le doute des cœurs de ceux qui méditent leurs livres. Je montrerai également les endroits susceptibles de susciter des équivoques et des doutes dans leurs thèses à ce sujet, car cela est d'une importance capitale et des plus utiles à expliquer et à élucider »[1].

Puis il donne une définition de la philosophie en ces termes : la philosophie est la science des êtres en tant qu'êtres. Une doctrine est juste quand elle s'applique à l'être. De l'avis de la majorité, sinon de tout le monde, Platon et Aristote sont les créateurs de la philosophie ; ce sont eux qui ont établi ses principes, parachevé ses branches ; ils font autorité en toutes ses parties : les petites aussi bien que les grandes.

Or, sur plusieurs points de philosophie, ces deux philosophes ne sont pas d'accord. Cela tient à l'une des trois raisons suivantes : ou bien la définition que nous avons donnée de la philosophie n'est pas juste ; ou bien l'opinion de tous ou de la plupart des gens concernant la philosophie de ces deux hommes est fausse et mal fondée ; ou bien, enfin, la connaissance de ceux qui supposent qu'il y a un désaccord entre eux est défectueuse. Considérons une à une ces trois possibilités :

Quant à la première, il faut reconnaître que la définition de la philosophie, donnée plus haut, est juste ; cela apparaît clairement de l'examen des parties de cette science. Les objets des sciences sont : ou bien divins, ou bien physiques, ou logiques, ou mathématiques, ou politiques. Or, la philosophie s'occupe de tous ces objets ; il n'y a pas un seul être parmi les êtres de ce monde sur lequel la philosophie n'ait pas son mot à dire, et duquel elle n'ait pas une connaissance selon la capacité de l'homme.

Ici se présente le premier point de désaccord — apparent — entre les deux philosophes : Platon et Aristote. C'est que Platon, dans l'étude des sciences philosophiques, préfère employer la dichotomie, pour

(1) Al-Fârâbî : *kitâb al-jam' baina ra'yay al-ḥakîmayn*, p. 1, éd. Dieterici, Leiden, 1890 ; tr. allemande, p. 2.

embrasser l'ensemble des cas particuliers, tandis qu'Aristote préfère employer le syllogisme et la démonstration. Mais cela ne veut pas dire, poursuit al-Fârâbî, qu'Aristote rejette la méthode dichotomique, ou que Platon nie la valeur du syllogisme et de la démonstration. Le fait est que Platon a tellement élucidé la dichotomie qu'Aristote n'avait plus besoin de s'en occuper davantage. D'ailleurs, al-Fârâbî reviendra plus tard sur ce point. Pour le moment, il suffit de constater que les deux ont la même conception de la philosophie.

La deuxième hypothèse ne tient pas debout non plus. En effet, l'accord entre la plupart des gens intelligents est un signe de vérité, pourvu que cet accord ne soit pas le résultat de l'imitation, mais celui du raisonnement approfondi. L'accord qui est le fruit de l'imitation d'un chef est comme l'opinion d'un seul, puisque les imitateurs et l'imité ne font qu'une seule intelligence. Mais si l'accord est le fruit de l'examen, des différents points de vue, des objections, de la recherche acharnée — il est très juste. Or, nous voyons les gens unanimes à reconnaître l'excellence de ces deux philosophes, à les prendre comme modèles de la connaissance philosophique, et à les qualifier comme les maîtres suprêmes de la profonde sagesse, de la science subtile, des déductions merveilleuses et des idées profondes qui aboutissent, en tout, à la vérité pure.

Reste donc la troisième possibilité, à savoir que l'affirmation de ceux qui prétendent trouver entre eux, au sujet des principes, un désaccord, est défectueuse. Il faut savoir que chaque opinion erronée est motivée d'une manière quelconque.

Montrons d'abord les motifs qui ont amené à croire qu'il y a entre ces deux philosophes un désaccord en les principes ; après quoi nous essayerons de concilier les prétendues divergences.

Mais avant de procéder à l'énumération des points de divergence, établissons la règle suivante, à savoir que pour juger un homme, ou un phénomène, il ne faut pas partir de quelques cas particuliers pour tirer un jugement général : par exemple en voyant une pierre se plonger dans l'eau : affirmer que toute pierre se plonge dans l'eau, ou une plante brûler sous le feu : affirmer que toute plante brûle sous l'action du feu, car il se peut qu'une pierre flotte sur l'eau, ou qu'une plante ne brûle pas sous l'action du feu. Mais il faut une induction complète pour émettre un jugement général.

a) Les points de divergences entre Platon et Aristote

1. *Leur conduite dans la vie :*

Le premier point concerne leur conduite dans la vie. A ce sujet, on voit que Platon a renoncé à beaucoup de choses de ce monde bas ; il exhorte à s'en défaire le plus possible ; tandis qu'Aristote s'est plongé dans la vie de ce monde et ses honneurs, de sorte qu'il posséda beaucoup de richesses, s'est marié et a eu des enfants, devint ministre du roi Alexandre

et posséda des biens de ce monde ce que sait quiconque est versé dans les livres des anciens. Il semble, à première vue, que cet état des choses fait penser qu'entre Platon et Aristote il y a une divergence au sujet de la conception de la vie dans ce monde.

Mais al-Fârâbî voit la chose autrement. Il dit : « la vérité n'est pas ainsi, car c'est Platon qui a composé des livres de politique, montré les régimes justes, analysé la société humaine civile, indiqué leurs mérites, révélé la corruption qui advient aux actes de celui qui abandonne la société politique et renonce à y collaborer. Ses traités à ce sujet sont bien connus ; les différentes nations les étudient, depuis son temps jusqu'à notre temps. Mais, ayant vu que la première tâche de l'homme est de reformer son âme, après quoi il passera à la réforme d'autre chose ; et n'ayant pas plus de force que ce qui suffisait à la réforme de son âme, il a épuisé ses jours en l'accomplissement de sa tâche la plus importante, tout en ayant la volonté de passer à la tâche la plus proche de celle-ci quand celle-ci aura été accomplie, comme il l'a conseillé dans ses traités de politique et de morale.

Aristote a suivi le précepte de Platon, exprimé dans ses discours et traités politiques. Quand il s'est retourné à soi-même, il a trouvé en son âme une grande force, une largeur d'horizon, un développement de caractère suffisants pour les réformer, et pour se livrer à la coopération avec les autres et la jouissance de beaucoup de choses civiles (ou politiques).

Celui qui tient compte de ces considérations s'apercevra qu'entre leurs conceptions il n'y a pas de désaccord. La cause de leur divergence tient à l'insuffisance dans les forces physiques de l'un (Platon), et la surabondance en ces forces chez l'autre (Aristote). Il n'y a pas d'autre raison. N'importe quelles deux personnes ne manquent pas de se trouver ainsi, puisque beaucoup de gens savent ce qui est plus vrai et plus juste, mais ils ne sont pas capables de les accomplir ; quelquefois ils pensent en accomplir quelques-uns et sont incapables d'en accomplir d'autres »[1].

2. *Leur manière de composer leurs livres :*

Platon recommande de ne pas consigner par écrit les sciences. Au lieu de les confier aux fonds des livres, il préfère les confier aux cœurs purs et aux intelligences saines. Mais sa science et sa sagesse ayant été abondamment enrichies, il craignait leur perte par suite de l'oubli ; alors il a eu recours aux symboles[2] et aux énigmes pour consigner ses connaissances et sa sagesse, de manière à ce que ne les comprennent que ceux qui en sont dignes et capables, par leur recherche et leurs efforts intellectuels.

Par contre, Aristote a opté pour la clarté, l'ordre, l'éclaircissement, la production écrite et la communication.

(1) Al-Fârâbî : *op. cit.*, p. 5 ; tr. all., p. 8-9.
(2) Symboles = mythes.

Ces deux procédés sont, à première vue, différents. Mais celui qui approfondit l'étude de l'œuvre d'Aristote ne manquera pas de s'apercevoir qu'Aristote, lui aussi, cherche parfois l'obscurité, la complication et le mystère. Par exemple, dans beaucoup de syllogismes qui se rapportent à la physique, à la métaphysique et à la morale, il ne mentionne pas la prémisse nécessaire, comme le montrent ses commentateurs ; en outre, il laisse tomber un membre du couple se contentant d'un seul, comme il le fait dans sa *Lettre à Alexandre* concernant la politique particulière à chaque ville ; il y dit : « celui qui, dans la collaboration sociale, préfère la justice, est digne d'être privilégié, par le gouverneur de la cité, en matière de châtiment ». En fait, cette phrase est elliptique, et sa forme complète devrait être ainsi conçue : celui qui préfère la justice à l'injustice mérite d'être privilégié par le gouverneur de la cité en matière de châtiment et de récompense ; c'est-à-dire que celui qui préfère la justice mérite d'être récompensé, et celui qui préfère l'injustice mérite d'être châtié. Autre exemple : Aristote donne les deux prémisses d'un syllogisme, mais il les fait suivre de la conclusion d'un autre syllogisme ; il mentionne les deux prémisses d'un syllogisme, puis il les fait suivre de la conclusion des conséquences de ces prémisses, par exemple dans son livre sur le syllogisme[1], quand il dit que les parties des substances sont des substances. Parfois aussi, il se plaît à dénombrer les particuliers d'une chose évidente pour montrer jusqu'à quel point il cherche à épuiser le sujet ; tandis que, pour une chose vague et obscure, il passe légèrement sans l'approfondir. De plus, l'ordre qu'il suit dans la composition de ses livres, nous semble. à première vue, comme une méthode fixe dont il ne s'écarte pas. Mais quand on étudie de plus près ses traités dédiés (ou ses épîtres, ou ses lettres) on verra qu'il suit une autre méthode différente de celle suivie dans ses livres[2]. Il nous suffit de parcourir son épître à Platon, en réponse à une lettre où celui-ci lui reproche le fait de composer des livres et de consigner les connaissances dans des livres complets et exhaustifs. En effet, dans cette épître, Aristote déclare : « si j'ai consigné ces connaissances et ces sentences qui s'y trouvent, je les ai composées selon un système qui ne permet d'en révéler le sens qu'aux gens compétents, et je m'y suis exprimé d'une façon qui n'est compréhensible qu'aux initiés ».

Tout cela démontre clairement que ce qu'on a supposé de divergence entre leurs deux procédés dans la composition des livres n'est qu'apparente, et qu'en fait ils poursuivent tous deux le même but, à savoir : de ne divulguer la science qu'à ceux qui en sont dignes.

3. *Le problème de substances :*

Un troisième point de divergence — apparente, selon al-Fârâbî — concerne la question de substances : laquelle est plus noble : l'universel ou l'individuel ?

(1) C'est-à-dire : *Les Premiers Analytiques.*

(2) Al-Fârâbî entend donc distinguer entre la composition des livres et celle des épîtres (ou lettres) chez Aristote.

La plupart des gens qui ont étudié les œuvres de Platon et d'Aristote estiment qu'ils ne sont pas d'accord à ce sujet. Ce qui les a amenés à juger ainsi est le fait qu'ils ont trouvé dans les propos de Platon émis dans plusieurs de ses livres, par exemple dans le *Timée*, le *Politique*[1], des indications qui affirment que pour Platon la substance la plus noble et la plus ancienne est celle qui est plus proche de l'intellect et de l'âme, et plus éloignée du sens et de l'être concret. En revanche, ils ont trouvé qu'Aristote, dans quelques-uns de ses livres, par exemple *Les Catégories*, *Les Syllogismes hypothétiques*[2], déclare que la substance la plus digne de prendre la première place est la substance première qui est l'individu. Quand ils ont vu cela, ils affirmèrent qu'entre Platon et Aristote il y a un désaccord à ce sujet.

Al-Fârâbî reconnaît cette divergence, mais il l'attribue au contexte où l'affirmation se trouve. Il estime que les philosophes parlent de manières différentes selon les sujets qu'ils traitent. « Ils parlent d'une chose dans une discipline déterminée selon les exigences de cette discipline, et ils parlent d'une autre manière, de la même chose dans une autre discipline. Cela ne doit pas nous étonner, et n'est pas à condamner, car la philosophie tourne autour de la question « d'où » et « en tant que »[3], de sorte qu'on affirme que si on supprime le « d'où » (min ḥaith) et le « en tant que » (min jihat mâ), la philosophie et la science seraient du même coup supprimées. Ne vois-tu pas qu'une seule et même personne, Socrate par exemple, est ordonnée sous la catégorie de *substance* en tant qu'il est homme ; sous la catégorie de la *quantité* en tant qu'il a une grandeur ; sous la catégorie de la *qualité* en tant qu'il est blanc ou vertueux ou quelque chose de semblable ; sous la catégorie de la *relation*, en tant qu'il est père ou fils ; et sous la catégorie de la *position*, en tant qu'il est assis ou s'appuyant ; et il en est de même des autres cas semblables »[4].

Aristote, quand il fait de l'individuel la substance excellente et la plus digne de préséance, il le fait en logique et en physique, car ici il porte son attention aux états des êtres proches du sensible ; tandis que Platon fait de l'universel la substance excellente et la plus digne de préséance, en métaphysique et en ses discours théologiques, car il y fait cas des êtres simples, éternels et qui ne changent ni ne périssent.

Puis donc que le contexte est différent et le but n'est pas le même, il est démontré qu'il n'y a pas de désaccord entre ces deux philosophes, la divergence ne pouvant s'établir que si leurs jugements portent sur la

(1) Dans le texte : politia al-Sughra (la petite *politeia*). Nous croyons qu'il s'agit du *Politique.* Dieterici dit simplement : « peut-être par opposition aux Νόμοι ».

(2) Al-Fârâbî attribue donc à Aristote « un livre sur les syllogismes hypothétiques ». Est-ce un livre à part, ou un simple chapitre des *Premiers Analytiques?*

(3) Dieterici traduit ces deux expressions ainsi : « woher », et « Inwiefern ». Il vaut mieux traduire celui-ci par : « als », ou même « In sofern » qu'il emploie lui-même en traduisant l'exemple.

(4) Al-Fârâbî : *r. fî al-jam'...,* pp. 7-8 ; tr. all., pp. 12-13.

même chose sous le même rapport. Mais tel n'est pas le cas. Donc, ils sont d'accord au sujet de laquelle des substances est première et plus digne de préséance.

4. *La division et la démonstration :*

Platon estime que la définition parfaite se fait par la division, tandis qu'Aristote estime qu'elle se fait par la démonstration et la synthèse.

Al-Fârâbî compare cela à l'échelle qu'on descend et qu'on monte : la distance est la même, mais il y a différence entre celui qui descend et celui qui monte. Il explique la position d'Aristote, à cet égard, en disant qu'Aristote, ayant vu que le chemin le plus court et le plus sûr pour obtenir une définition parfaite étant de chercher ce qui est particulier et ce qui est général au concept défini, parmi les qualités essentielles de celui-ci, il fut obligé de recourir à la division, implicite ou explicite, par exemple quand il distingue entre le général et le particulier, entre l'essentiel et le non-essentiel ; ici il a recours à la division. C'est ce qu'il fait quand il traite de la définition dans le livre Δ de la Métaphysique, où il parle des définitions, dans les *Seconds Analytiques*, dans les *Topiques* et dans d'autres endroits, qu'il serait fastidieux d'énumérer. Même s'il ne le dit pas explicitement, sa pensée le fait en fait. Aussi ne rejette-t-il pas totalement la méthode de division, mais la considère un moyen d'obtenir les composants d'une définition. La preuve en est ce qu'il dit dans les *Premiers Analytiques*, à la fin du livre un : « que la division par les genres soit une faible partie de la méthode que nous avons exposée, il est facile de le voir »[1], et ce qui le suit dans ce chapitre sur la division[2].

Aristote par là ne dépasse[3] pas les objectifs que Platon s'est assignés en employant la division. Car Platon vise d'abord au plus général des termes qui conviennent à la définition, et le divise en deux par deux différences spécifiques essentielles; puis il divise chaque division obtenue, et considère laquelle entre dans la définition de l'objet visé ; et il continue de faire de la sorte jusqu'à ce qu'il obtienne un terme général proche de la définition visée, et une différence spécifique qui le distingue des autres espèces qui participent au même genre. En procédant ainsi, Platon ne manque pas d'employer la synthèse, dans la mesure où il compose la différence avec le genre, quoiqu'il ne vise pas à cela dès le début. Donc, Platon a eu

(1) Aristote : *Les Premiers analytiques*, I, c. 31, ll. 30-31 : ὅτι δ' ἡ διὰ τῶν γενῶν διαίρεσις μικρόν τι μόριόν ἐστι τῆς εἰρημένης μεθόδου ῥᾴδιον ἰδεῖν. La traduction que nous citons est celle de Tricot, p. 159, Paris, 1966.

(2) Dieterici a mal traduit cette phrase, en la rattachant au texte même d'Aristote : « was nun die Einteilung, die in den Gattungen stattfindet, anbetrifft, so ist sie nur ein kleiner Teil dieser Frage, *denn es ist leicht, dies und das ihm Folgende zu verstehen* » !

(3) Il faut lire le mot arabe ainsi : يَعْدُ (ya'du) = dépasse, outrepasse. Dieterici le lit يَعُدّ (ya'uddu) — ce qui fausse sa traduction et ce passage entier.

recours quelquefois à la synthèse, quoique son procédé apparent n'est pas ainsi. Qu'on demande le genre de la chose avec sa différence, ou qu'on demande la chose en son genre et sa différence, le résultat est le même. En principe donc Platon et Aristote ne diffèrent pas sur ce point, mais leur cheminement n'est pas le même. « Nous ne prétendons pas, précise al-Fârâbî, qu'il n'y ait aucune différence entre les deux procédés, sinon il nous faudrait alors affirmer que la pensée, la conduite et le procédé d'Aristote sont exactement ceux de Platon, ce qui est absurde et impossible. Mais nous prétendons seulement qu'il n'y a pas, entre les deux, un désaccord dans les principes et les intentions »[1].

En résumé, celui qui fait appel à la division, doit aussi passer par la synthèse entre le genre et la différence spécifique ; et en revanche, celui qui use du syllogisme doit aussi recourir à la division. Les deux procédés, quoique différents, se complètent, mais ne se contredisent pas. Le chemin est le même, et c'est seulement le sens du mouvement qui est différent.

5. *Questions de logique : syllogisme ; opposition des propositions.*

Il y a aussi des divergences entre Platon et Aristote en matière de logique formelle. Al-Fârâbî en relève deux questions.

La première concerne le syllogisme. « Ammonias[2] et beaucoup de Scholarques, dont le dernier est Thémistius parmi ceux qui l'ont suivi, prétendent que dans un syllogisme (modal) composé d'une prémisse nécessaire et d'une autre assertorique, si la majeure est nécessaire, la conclusion sera assertorique et non pas nécessaire. Ils ont attribué cette opinion à Platon, et prétendu que celui-ci, dans ses livres, donne des syllogismes dont les prémisses sont nécessaires et les conclusions sont assertoriques, comme le syllogisme qu'il donne dans le *Timée*, quand il dit :

« l'être est mieux que le non-être
or, la nature désire toujours l'être »

Ils prétendent que la conclusion qui découle de ces deux prémisses, à savoir : « la nature désire l'être », n'est pas nécessaire, pour les raisons suivantes : 1° il n'y a pas de nécessité dans la nature, car ce qu'il y a dans la nature est « ce qui est le plus souvent » ; 2° la nature peut désirer l'être chez l'ajouté qui se rattache à un être quelconque, dont elle en est la conséquence (!)[3]. Ils prétendent que la majeure de ce syllogisme est

(1) Al-Fârâbî, *op. cit.*, pp. 9-10 ; tr. all., pp. 15-16.

(2) Il s'agit d'Ammonios Hermeiou (qui vivait à la fin du Ve siècle après Jésus-Christ — selon Dieterici (Alfârâbî's, *Philos. Abhand.*, pp. 205-206). Mais alors comment dit-il que Thémistius (qui vivait vers 360 après J.-C.) est le dernier des Scholarques qui l'ont suivi ? ! Ou bien s'agit-il d'Ammonios Saccas ? Mais on ne sait pas qu'il a attribué une telle idée à Platon.

(3) Le texte arabe ici est corrompu. Nous l'avons traduit littéralement, ce qui ne donne pas un sens. La traduction de Dieterici n'en donne pas non plus. La voici : « dass die Natur sich bisweilen nach dem Sein sehne. Hier könne man sagen, dass das Bezogene (Prädikat) das sei, was an dem Sein der von ihm abhängigen Materie einen notwendigen Anhang bilde (d.h. das Sein sei Prädikat der Natur, folglich könne die Natur sich als das Frühere nicht danach sehnen) ».

nécessaire, puisqu'il dit : « toujours ». Or, Aristote, dans son livre des *Premiers Analytiques*, déclare que le syllogisme, dont une prémisse est nécessaire et l'autre assertorique, et que la majeure en est nécessaire, a la conclusion nécessaire. Il y a là un désaccord manifeste »[1].

Al-Fârâbî fait allusion ici à ce qu'Aristote dit dans les *Premiers Analytiques* (I, c. 9, p. 30 a, ll. 15 sqq. ; tr. Tricot, p. 45 sqq.) : « il arrive parfois aussi que, quand une seule des deux prémisses est nécessaire, le syllogisme[2] est nécessaire, non pas qu'il s'agisse de n'importe quelle prémisse, mais seulement de celle qui se rapporte au grand extrême », c'est-à-dire si la majeure est nécessaire. Par contre, si c'est la mineure qui est nécessaire, la conclusion n'est pas nécessaire, comme dans cet exemple :

Tout animal se meut :
Il est nécessaire que tout homme soit animal ;
Tout homme se meut (mais pas nécessairement).

« Dans les syllogismes particuliers, si l'universelle est nécessaire, la conclusion sera aussi nécessaire ; mais si c'est la particulière qui est nécessaire, la conclusion ne sera pas nécessaire, que la prémisse universelle soit négative ou affirmative... Mais si c'est la prémisse particulière qui est nécessaire, la conclusion ne sera pas nécessaire, car <de la négation d'une telle conclusion> rien d'impossible ne découle, pas plus que dans les syllogismes universels »[3].

Al-Fârâbî remarque d'abord, pour résoudre cette divergence, que Platon n'a jamais exprimé une telle opinion. Ce sont les chercheurs qui l'ont prétendu. Ce qui les a amenés à penser ainsi est leur manque de discernement, et leur confusion entre la logique et la physique. En effet, ayant vu que le syllogisme est composé de deux prémisses et de trois termes : grand, moyen, et petit, et que, dans ce syllogisme, l'attribution du grand (majeur) au moyen est nécessaire, tandis que l'attribution du moyen au petit (mineur) est assertorique ; et, ayant vu que le moyen, qui est la raison de l'attribution du mineur au majeur est assertorique, — comment alors serait-il possible que l'attribution du mineur au majeur soit nécessaire ? Ce qui justifie à leurs yeux cette opinion est le fait qu'il considère les concepts en eux-mêmes et ne tiennent pas compte des conditions exigées par la logique et des conditions de ce qui est universel. S'ils avaient bien réfléchi sur le concept de l'universel et ses conditions, et qu'ils sussent que le sens de l'universel est que tout ce qui est B et tout ce qui devient B est tel qu'il est parfait, ils auraient trouvé que tout ce qui se dit du tout, doit l'être nécessairement, et ils n'auraient plus de doute et leur opinion ne serait plus justifiée.

(1) Al-Fârâbî : *op. cit.*, p. 10 ; tr. all., pp. 16-17.
(2) Il s'agit ici des syllogismes de la première figure, dont une prémisse est nécessaire et l'autre assertorique.
(3) Aristote : *Les Premiers Analytiques*, tr. Tricot, pp. 45-48. Paris, 1966.

D'autre part, les syllogismes qu'ils attribuent à Platon, s'ils y avaient regardé de près, ils auraient trouvé que la plupart d'eux se trouvent sous forme d'un syllogisme de deuxième figure composé de deux affirmatives. Si on examine chaque prémisse qui s'y trouve, on s'apercevra de la fragilité de ce qu'ils prétendent. Al-Fârâbî dit ici qu'Alexandre d'Aphrodise a résumé les sens de ce qui est dit sur le tout (= l'universel), et a défendu la thèse d'Aristote contre ce que ces scholarques ont prétendu. Il nous informe que lui aussi a expliqué la thèse d'Aristote exprimée dans les *Premiers Analytiques* à ce sujet, montré les différents sens de l'universel, et a distingué entre le nécessaire syllogistique et le nécessaire démonstratif (c'est-à-dire : le nécessaire en ce qui concerne le syllogisme, et le nécessaire en ce qui concerne la démonstration).

Il est donc clair, conclut-il, que la thèse d'Aristote, concernant le syllogisme de la première figure dont la majeure est nécessaire, est une thèse juste, et que Platon n'a rien dit qui soit contraire à cette thèse d'Aristote.

En effet, al-Fârâbî a raison de dire que Platon, dans son œuvre, n'a pas exprimé d'opinion à ce sujet. Il n'y a pas donc lieu de l'opposer à Aristote sur ce point.

Une autre question concernant le syllogisme est qu'ils ont attribué à Platon le fait qu'il emploie un mode de syllogisme, dans la première et la troisième figures, où la mineure est négative. Mais Aristote a montré, dans les *Premiers Analytiques*[1], que ce mode ne conclut pas. Les commentateurs ont parlé de ce mode, l'ont analysé et ont montré ce qu'il faut en penser. « Nous autres aussi, ajoute al-Fârâbî, avons expliqué dans nos commentaires et montré que ce que Platon mentionne dans la *République* et Aristote dans le *de Coelo et mundo*, qui fait penser qu'il s'agit des prémisses négatives, en fait celles-ci ne sont pas négatives mais affirmatives à attributs négatifs, par exemple : le ciel n'est ni léger ni lourd, et d'autres semblables ; car les sujets y sont affirmatifs. Or, les affirmatives dont les attributs sont négatifs, quand elles sont employées dans le syllogisme [le syllogisme sera valide dans la première et la troisième figure)[2] ; mais si elles deviennent des simples négatives, alors le mode ne concluera pas et le syllogisme ne sera pas valide »[3].

La deuxième question se rapporte à l'opposition des propositions.

En effet, Aristote, au chapitre 5 de *Peri Hermeneias*, estime que la négative d'une affirmative — dont le prédicat est un contraire — est plus contraire que cette affirmative[4]. Beaucoup de gens ont pensé que

(1) En effet, la mineure dans la première et la troisième figure doit être affirmative. Cf. *Premiers Analytiques*, I, c. 4, pp. 26 a 3-6 ; 28 a 30-31.
(2) Le texte ici est défectueux. Nous l'avons corrigé — provisoirement — d'après le sens. La traduction de Dieterici est complètement fausse. Il croit que mûjab ma'dûl veut dire peut-être : disjonctif !
(3) Al-Fârâbî : *op. cit.*, pp. 11-12 ; tr. all., p. 19.
(4) Le chapitre 5 chez les traducteurs et les philosophes arabes correspond au

Platon était en désaccord avec lui sur ce point, et qu'il estima que l'affirmative — dont le prédicat est le contraire du prédicat de l'autre — est plus contraire. Ils ont apporté comme preuves beaucoup de ses dires politiques et morales, par exemple : ce qu'il mentionne dans la *République* quand il dit que : le plus juste est intermédiaire entre l'injuste et le juste.

Ceux-là n'ont pas tenu compte du fait que le but poursuivi dans la *République* par Platon est différent de celui poursuivi par Aristote dans le *Peri Hermeneias* : en effet, Aristote veut montrer l'opposition entre les propositions, et quelles sont les plus en opposition. La preuve en est qu'il montre qu'il y a des choses où il n'y a aucune contrariété, mais il n'y a aucune proposition qui n'ait une négative opposée à elle. « En[1] outre, s'il est vrai que, même dans les autres cas, les choses ne peuvent que se comporter d'une façon semblable, alors, dans le cas qui nous occupe, l'exactitude de ce que nous avons dit pourra sembler assurée, car ou bien c'est partout que la contrariété réside dans la négation, ou bien ce n'est nulle part. Or, pour les termes qui n'ont pas de contraires, le jugement faux est celui qui est le contraire du vrai : par exemple, juger que l'homme n'est pas homme, c'est former un jugement faux. Si donc ces négations sont des contraires, les autres négations le sont aussi »[2].

Quant à Platon, quand il montre que le plus juste se trouve entre le juste et l'injuste, il a en vue de montrer les concepts politiques et leur hiérarchie, mais non pas l'opposition entre eux. Aristote dans la *Petite Nicomachia*, qui traite de politique, a dit des choses semblables à celles démontrées par Platon.

« Il est donc manifeste, à quiconque considère ces affirmations en toute impartialité, qu'il n'y a pas de divergence entre les deux attitudes, ni entre les deux croyances (celle de Platon et celle d'Aristote). Bref, jusqu'à présent on n'a pas signalé des affirmations de Platon où il aurait parlé des questions logiques dans lesquelles il y aurait le désaccord que d'aucuns prétendent y trouver. On ne fait appel, pour appuyer ces allégations, qu'à des affirmations en matière de politique, éthique et théologie[3]. »

La question soulevée ici par al-Fârâbî est celle exposée par Aristote dans le chapitre 14 (= 5 dans la division de la traduction arabe suivie par al-Fârâbî) du *Peri Hermeneias*, à savoir « si l'affirmation trouve son contraire dans la négation ou dans une autre affirmation, si la proposition qui énonce que *tout homme est juste* a pour contraire *nul homme n'est juste*, ou si *tout homme est juste* a pour contraire *tout homme* est injuste ». Et Aristote répond à cette question en disant que la contrariété consiste

chapitre 14 (p. 23 a 27 - 24 b 9), comme l'indique le manuscrit de l'*Organon* n. 2346 arabe à la Bibliothèque Nationale de Paris, en marge de la page 190 a, et le commentaire d'al-Fârâbî sur le *Peri Hermeneias* (p. 194 de l'édition de Kutsch et de Marrow, Beyrouth, 1960).

(1) Ici al-Fârâbî cite textuellement Aristote, *de Interpretatione*, ch. 14, p. 23 b 27-32.
(2) Fin de la citation textuelle ; nous avons reproduit la traduction de Tricot.
(3) Al-Fârâbî : *al-Jam' baina ra'yay al-ḥaktmayn*, *op. cit.*, p. 13 ; tr. all., p. 21.

dans la négation du même attribut, et non dans l'affirmation de l'attribut contraire. Pour l'établir, il donne cinq preuves, que J. Tricot résume clairement ainsi :

« *Première preuve :* Les contraires ne sont manifestement pas en nombre infini. Or, les qualités qui ne peuvent être attribuées au bien (haïssable, nuisible, etc.), mais qui ne sont pas la négation même de l'attribut, sont en nombre infini, et peuvent donner lieu à des jugements en nombre infini, soit qu'on attribue au sujet ce qui ne lui appartient pas *(le bon est mauvais)*, soit qu'on refuse de lui attribuer ce qui lui appartient *(le bon n'est pas désirable)*.

Seconde preuve : ... Le raisonnement d'Aristote est très complexe. Il peut se décomposer selon le syllogisme suivant :

Là où il y a erreur (ἀπατη = *deceptio*), il y a contrariété, car le jugement est alors contraire à la nature de la chose.

Or, c'est dans les opposés (dans la négation et l'affirmation d'un même attribut) que réside l'erreur. En effet : l'erreur se produit dans les choses générales (ἐν τοῖς φθαρτοῖς), car l'erreur est la génération d'un jugement faux dans l'esprit ; or, la génération se fait entre des opposés, car elle est un mouvement du non-être à l'être, d'un terme nié à un terme affirmé ; c'est donc bien dans les opposés que réside l'erreur.

Il en résulte que c'est dans les opposés (dans l'affirmation et la négation d'un même attribut) que consiste la contrariété. »

Troisième preuve : Elle est bien résumée par Pacius, I, 119, note 9 : « contraria opinio est maxime falsa ; opinio negationis est maxime falsa ; ergo opinio negationis est contraria ».

« *Quatrième preuve :* Dans tous les cas où il n'existe pas de contraires (dans le cas des substances, par exemple : l'homme est une notion qui n'a pas de contraire. Cf. *Categ.*, 5, 3 b 24-27), la contrariété réside dans la négation. Il doit donc en être de même dans les cas où il existe des contraires, car la règle s'applique toujours ou jamais. »

« *Cinquième et dernière preuve :* Aristote démontre par élimination, en s'appuyant sur la règle que deux propositions contraires ne peuvent être vraies en même temps, que *le non-bon n'est pas bon* ne peut pas avoir d'autre contraire que *le non-bon est bon* »[1].

Al-Fârâbî traite la même question à la fin de son commentaire sur le *Peri Hermeneias*. Il dit : « Quant à ce qu'on dit, à savoir que Platon est en désaccord avec lui (= Aristote) sur ce point, comme le prouve ce que Platon dit dans la *République*[2] quand il affirme que le mal est plus contraire au bien que ne l'est le non-bon — il (Platon) ne veut pas

(1) Aristote : *De Interpretatione*, tr. Tricot, notes des pages 139-142.
(2) Platon : *La République*, p. 491 d : « ἀγαθῷ γάρ που κακὸν ἐναντιώτερον ἤ τῷ μὴ ἀγαθῷ (= car le mal est plus contraire à ce qui est bon qu'à ce qui n'est pas bon »).

dire par là la contrariété dans la croyance, ni dans la parole, mais sa contrariété dans l'existence. Car, si le bien périt sans que le mal lui succède, il ne s'ensuit pas (nécessairement) qu'il y aura une action mauvaise : en effet, si la justice quitte le juste, sans qu'elle soit suivie d'une injustice à la place de la justice, aucun acte injuste ne proviendra de lui. Si la non-justice, qui est la disparition de la justice, peut être suivie d'un acte injuste, ou bien peut n'être pas suivie d'un acte injuste et que celui qui nécessairement commet un acte injuste soit celui qui est injuste tout en étant dépourvue de justice, alors la contrariété n'existe qu'entre les choses dont les existences se succèdent : (aussi) l'iniquité est-elle plus contraire à la justice que la non-justice ne l'est à la justice, et le mal est plus contraire au bien que le non-bon ne l'est au bien.

Mais Aristote ne procède pas à ce genre d'examen de la contrariété des concepts et de détermination de ce qui est le plus opposé dans l'opposition. En effet, il examine les assertions opposées et les croyances opposées. Entre ceci et ce qu'on rapporte au compte de Platon, il y a une grande différence. Pourtant, si l'attitude de Platon, en ce qui concerne ce qu'Aristote examine, était contraire à celle d'Aristote, nous aurions fait de ce point un point de désaccord entre Aristote et Platon, et ce ne serait pas une chose étonnante, puisqu'Aristote avait l'habitude de signaler, dans ses autres livres, les points où il trouvait que Platon fut dans l'erreur »[1].

6. *Questions de physique : la vision.*

On dit que l'opinion de ~~Platon~~ pour expliquer la vision diffère de celle de Platon[2] sur le même sujet. En effet, Aristote estime que la vision se produit par une affection de l'œil, tandis que Platon estime que la vision se fait par l'émission par l'œil de quelque chose qui rencontre l'objet à voir. Les commentateurs des deux partis (les partisans de Platon et ceux d'Aristote) ont abondé dans ce sens, ont rapporté des arguments, des absurdités signalées par les uns contre les autres, ont détourné les paroles des maîtres de leurs sens voulu et ont fait des interprétations détournées pour accommoder les paroles à leurs intentions et par là ils se sont détournés de la justice et de la vérité.

En effet, quand les partisans d'Aristote ont entendu ce que disaient les partisans de Platon au sujet de la vision et qu'elle se fait par l'émission, par l'œil, de quelque chose, ils ont rétorqué en disant que l'émission ne convient qu'aux corps ; les corps qu'ils prétendent sortir de l'œil, sont ou bien de l'air, de la lumière ou du feu. Si le corps émis est de l'air, puisqu'il y a de l'air entre la vue et l'objet vu, quel besoin y a-t-il pour

(1) Al-Fârâbî : *Commentaire sur le Peri Hermeneias d'Aristote,* pp. 222-223. Beyrouth, 1960. Nous avons corrigé le texte arabe qui est mal établi par les deux éditeurs : W. Kutsch et Stanley Marrow.

(2) Sur la théorie platonicienne de la vision, voir *la République,* VI, 507 ; sur celle d'Aristote, voir *De anima,* 418 a.

qu'un autre air sorte? S'il est lumière, la lumière aussi existe entre la vue et l'objet vu ; donc, il n'y a pas besoin de supposer une autre lumière qui sortirait de l'œil. En outre, s'il est lumière, pourquoi a-t-on toujours besoin de la lumière calme qui se trouve entre la vue et l'objet vu? Pourquoi la lumière supposée émise de l'œil ne serait-elle pas suffisante pour que la vision s'accomplisse? En outre, si ce qui sort de l'œil est de la lumière, pourquoi ne peut-on pas voir dans l'obscurité? Si l'on répond en disant que la lumière qui est émise par l'œil est faible, alors pourquoi on ne peut pas voir non plus si plusieurs œils se réunissent dans l'obscurité pour voir un seul objet, comme c'est le cas quand plusieurs torches se réunissent? — D'autre part, si le corps qui est émis par l'œil est du feu, pourquoi ne brûle-t-il pas? Pourquoi ne s'éteint-il pas dans l'eau, comme le feu s'éteint dans l'eau? Pourquoi descend-il vers le bas, tandis que le feu monte toujours vers le haut? — Si l'on dit encore que ce qui est émis n'est ni de l'air, ni de la lumière, ni du feu, mais autre chose, pourquoi ne se heurte-t-il pas avec ce qui est émis par celui qui regarde en face, de sorte qu'aucune vision ne serait plus possible?

Voilà des absurdités qu'ils ont relevées, quand ils ont détourné le mot « émission » *(khurûj)* de son véritable sens en l'interprétant dans un sens matériel.

Par contre, les partisans de Platon, quand ils ont eu connaissance de la doctrine d'Aristote concernant la vision, d'après laquelle celle-ci se produit par l'*affection*, ils ont détourné le sens de ce mot, en disant que l'affection implique le changement et l'altérité. Or, cette affection frapperait ou bien l'organe de vue, ou bien le corps transparent qui se trouve entre la vue et l'objet vu. Si elle frappe l'organe, il faudrait que le globe de l'œil change de mille couleurs au même instant. Or, ceci est impossible, puisque le changement s'effectue, sans doute, dans un temps déterminé et d'une chose en une autre chose déterminée. Si le changement s'effectue dans quelques parties à l'exclusion d'autres, il faudrait que les parties soient distinctes ; or, elles ne le sont pas. — Si le changement frappe le corps transparent, c'est-à-dire l'air qui se trouve entre la vue et l'objet vu, il faudrait que le même objet soit susceptible des deux contraires en même temps. Or, cela est impossible. Voilà les absurdités, et d'autres semblables, qu'ils ont signalées.

En outre, les partisans d'Aristote ont avancé, à l'appui de leur thèse, l'argument suivant : si les couleurs, ou ce qui tient leur place, étaient portées en fait dans le corps transparent, la vue n'aurait pas atteint les astres et les objets très éloignés, en un moment sans temps. Car ce qui se transporte doit parcourir la distance proche avant d'atteindre la distance lointaine. Or, nous voyons les astres, malgré la très grande distance, dans le même temps que nous voyons ce qui est plus proche qu'eux. Donc, il est évident que l'air transparent porta les couleurs des objets vus, qui arrivent par là à la vue.

Par contre, les partisans de Platon ont appuyé leur thèse, à savoir

que quelque chose est émis de la vue vers l'objet et qu'il rencontre celui-ci — en disant que les objets vus, quand ils se trouvent à différentes distances, on en voit le plus proche, et non pas le plus éloigné. La cause en est que la chose émise de la vue perçoit, par sa force, ce qui lui est proche, et elle s'affaiblit peu à peu, ce qui fait que sa perception devient de plus en plus faible, jusqu'à ce que sa force s'épuise et ne puisse plus voir ce qui est très loin. A l'appui de cette thèse, on dit encore que, quand nous portons notre vue loin, sur un objet éclairé par la lumière d'un feu proche de lui, nous verrons cet objet, quoique la distance qui nous sépare de lui soit obscure. Si la thèse d'Aristote et de ses partisans était juste, il faudrait que toute la distance entre nous et l'objet fût éclairée pour pouvoir porter les couleurs à la vue. Puisque nous voyons que le corps éclairé loin de nous est visible, nous estimons que quelque chose est sorti de l'œil, qu'il a parcouru l'obscurité et est arrivé à l'objet éclairé.

Mais si les deux partis étaient plus justes et impartiaux, ils auraient reconnu que les Platoniciens entendaient par : *émission* un autre sens que celui de la sortie du corps d'un lieu. Ils ont été contraints d'employer le mot : *émission* parce qu'ils n'en trouvaient pas d'autre, la langue étant tellement limitée et pauvre qu'elle ne put pas leur fournir un mot qui signifierait l'émission des forces sans que cela eusse signifié quelque chose de matériel.

D'autre part, les partisans d'Aristote ont entendu l'*affection* dans un autre sens que celui de l'affection qui se produit dans la qualité avec le changement et l'altérité. Il est manifeste que ce qui est comparé à quelque chose a une autre quiddité et une autre essence que celles de ce dernier.

Si nous considérons la question en toute justice, nous affirmerons qu'il y a une force qui se communique entre l'œil et l'objet. Alors celui qui reproche aux partisans de Platon leur affirmation qu'il y a une force qui sort de l'œil et qui rencontre l'objet n'est pas moins dans l'erreur quand il affirme que l'air porte la couleur de l'objet et la communique à l'œil. Puisqu'il en est ainsi, il faut des deux parts reconnaître qu'il s'agit ici de concepts subtils dont les philosophes se sont aperçus, mais ils ont été obligés de les exprimer par des paroles inadéquates. Il ne faut pas leur tenir rigueur de ce fait, mais chercher à pénétrer le sens de ce qu'ils veulent exprimer, sans s'attarder sur l'équivocité inévitable des termes.

Mais comme on le voit, al-Fârâbî simplifie un peu trop les choses. En fait, il ne s'agit pas ici d'une simple équivocité des termes. En effet, les deux explications, celle de Platon et celle d'Aristote, concernant la vision, sont en fait bien divergentes.

7. *Les caractères :*

Septième point : celui des caractères, et le désaccord signalé entre Platon et Aristote à ce sujet.

En effet, Aristote, dans l'*Éthique à Nicomaque*, déclare que les caractères

sont tous des habitudes qui changent, et qu'aucun caractère n'est par nature, de sorte que l'homme peut changer de caractère, grâce à l'habitude et à l'exercice. Par contre, Platon, dans la *République* et dans le *Politique*, estime que la nature est plus forte que l'habitude, que les hommes mûrs, quand ils ont un caractère défini, il est très difficile pour eux de le changer ou de s'en défaire ; même s'ils veulent s'en débarrasser, ils ne font que s'y engager de plus bel. Il donne comme exemple : le chemin quand y croît la broussaille, ou quand les arbres y croissent tordus, alors si on veut les dresser droit, afin de dégager la route, ils occuperont du chemin plus qu'ils n'en ont occupé auparavant.

Al-Fârâbî, en ce qui concerne Aristote, réfère à ce que celui-ci dit dans l'*Éthique à Nicomaque* (II, 1, p. 1103 a, ll. 16 sqq. ; tr. Tricot, p. 87, Paris, 1967) : « la vertu morale est le produit de l'habitude, d'où lui est venu aussi son nom, par une légère modification de ἔθος[1]. Et, par suite, il est également évident qu'aucune des vertus morales n'est engendrée en nous naturellement, car rien de ce qui existe par nature ne peut être rendu autre par l'habitude ».

Quant à Platon, il est malaisé de trouver les textes auxquels il se réfère. Le plus proche serait la *République* (VII, 4, p. 518) où il dit : « l'éducation n'est point ce que certains proclament qu'elle est ; ils prétendent en effet mettre la science dans l'âme, où elle n'est pas, comme on mettrait la vue dans des yeux aveugles... Or, dis-je, le discours présent fait voir que toute âme a en elle cette faculté d'apprendre et un organe à cet usage, et que, comme un œil qu'on ne pourrait tourner de l'obscurité vers la lumière qu'en tournant en même temps tout le corps, cet organe doit être détourné avec l'âme tout entière des choses périssables, jusqu'à ce qu'il devienne capable de supporter la vue de l'être et de la partie la plus brillante de l'être... L'éducation... est l'art de tourner cet organe même et de trouver pour cela la méthode la plus facile et la plus efficace ; elle ne consiste pas à mettre la vue dans l'organe puisqu'il la possède déjà ; mais, comme il est mal tourné et regarde ailleurs qu'il ne faudrait, elle en ménage la conversion »[2].

L'exemple qu'al-Fârâbî rapporte sur le compte de Platon ne se trouve pas dans les œuvres de Platon, qui nous sont parvenues. Dieterici a raison de dire « qu'il est probable qu'al-Fârâbî cite Platon, ici de seconde main, de sorte que ces passages [attribués à Platon] doivent appartenir au commentateur ou au *Bearbeiter* »[3].

Pour concilier les deux thèses, al-Fârâbî dit qu'Aristote, dans l'*Éthique à Nicomaque*, ne parle que des lois civiques *(al-qawânîn al-madanyyah)*

(1) Il y a ici un jeu de mots sur ἠθική et ἔθος ; Aristote fait la même remarque dans l'*Éthique à Eudème*, II, 2, pp. 1220 a 39 - 1220 b 7.

(2) Platon : *La République*, 518 b-d ; tr. franç. par E. Chambry, éd. Les Belles Lettres, II, p. 151, Paris, 1967.

(3) *Alfârâbî's Philosophische Abhandlungen*, éd. Dieterici, p. 210, Leiden, Brill, 1892.

« comme nous l'avons montré dans quelques endroits de notre commentaire sur ce livre. S'il est vrai, quand même, comme l'ont dit Porphyre et plusieurs commentateurs postérieurs à lui, que le livre traite aussi de l'éthique, pourtant ce qu'il dit des lois éthiques est conçu d'une manière générale et absolue, et non relativement à autre chose. Il est évident que tout caractère, s'il est considéré d'une manière absolue, s'avère capable de changer, même difficilement ; aucun caractère n'est absolument réfractaire au changement ; en effet, l'enfant, dont l'âme est considérée toute en puissance, n'a aucun caractère en acte, et n'a pas de qualités psychiques. En somme, ce qui, en lui, est en puissance est susceptible de passer à l'acte ou à son contraire. Quelque contraire qu'il acquière, il peut en passer à son contraire, jusqu'à ce que la structure en diminue et qu'il soit atteint d'une sorte de corruption, comme ce qui arrive à ce qui est sujet à l'acquisition et à la privation, de sorte que les deux ne se mettent pas en conflit au sujet de la même chose, car, ceci serait une sorte de corruption et un manque de capacité. S'il en est ainsi, aucun caractère, s'il est considéré d'une manière générale, n'est absolument réfractaire au changement.

« Quant à Platon, il ne considère que les différentes politiques, et laquelle est plus utile, ou plus nuisible. Il considère les cas de ceux qui les acceptent et ceux qui les font et se demande quelles sont celles qui sont plus faciles à accepter et quelles sont celles qui sont plus difficiles. En vérité, celui qui croît selon un caractère qu'il lui arrive de fortifier et de le faire régner sur son âme, il lui sera très difficile de s'en défaire. Mais être très difficile n'est pas être impossible.

« Aristote ne nie pas que le changement de caractère est plus facile pour quelques-uns et plus difficile pour quelques autres, comme il l'a affirmé dans la *Petite Éthique à Nicomaque;* en effet, il y énumère les causes de la difficulté de changer d'un caractère en un autre, les causes de la facilité : combien elles sont, que sont-elles, de quelle manière chacune de ces raisons agit, et quels sont les indices et les obstacles.

« Celui qui médite bien ces affirmations, et donne à chaque chose ce qui lui revient de droit, saura qu'il n'y a pas de désaccord entre les deux philosophes, en vérité ; ce désaccord n'est qu'apparent et n'est que le résultat de ce que fait imaginer l'aspect superficiel des affirmations, quand chacune est considérée séparément, sans tenir compte du contexte où elle se trouve, ni du rang de la science à laquelle elle appartient...

« Si donc tu vois que Platon, ou un autre, dit que parmi les caractères : les uns sont naturels, et les autres acquis, sache ce que nous avons rapporté, et comprends-le du contenu de ce qu'ils disent, pour que tu ne te trompe pas, en pensant qu'il y a des caractères qui sont naturels en vérité et qui ne peuvent pas changer, car ce serait une erreur très grossière »[1].

(1) Al-Fârâbî : *Al Jam' baina ra'yay al-ḥakîmayn*, pp. 17-19, éd. Dieterici ; tr. allemande, pp. 28-30.

Comme on le voit, la réconciliation sur ce point de litige entre Platon et Aristote est basée sur la distinction entre les différents contextes où se trouvent exprimées leurs affirmations à ce sujet.

8. *La science:* son acquisition :

Un autre point de litige entre les deux grands maîtres concerne l'acquisition de la science. C'est qu'Aristote a relevé une aporie, dans les *Seconds Analytiques*, à savoir : celui qui cherche une science : ou bien il cherche ce qu'il ignore, ou bien ce qu'il sait déjà. S'il cherche ce qu'il ignore, comment sera-t-il sûr que ce qu'il a appris est ce qu'il aura cherché? S'il cherche ce qu'il sait déjà, alors chercher la même science une seconde fois est un surplus dont il n'a pas besoin. Aristote poursuit en ce sens jusqu'à ce qu'il dise que celui qui cherche la science de quelque chose cherche en une autre chose ce qu'il a trouvé en lui-même en l'appliquant à quelque chose de précis, par exemple : l'égalité et l'inégalité se trouvent déjà (comme notions) dans l'âme ; or, celui qui veut savoir si ce morceau de bois est égal ou inégal à quelque chose, cherche à savoir ce qui en est de ce morceau de bois. S'il trouve qu'il est égal, il se rappelle la notion d'égalité qui se trouve déjà en lui-même ; s'il le trouve inégal, il se rappelle la notion d'inégalité qui se trouve déjà en lui-même.

Platon, dans son livre (dialogue) connu sous le nom de *Phédon*, démontre que la science est réminiscence. Il y rapporte des arguments au nom de Socrate dans ses questions et réponses au sujet de l'égal et de l'égalité, et que l'égalité est ce qui se trouve dans l'âme. Quand un homme perçoit un égal, comme un morceau de bois qui est égal à quelque chose d'autre, il se rappelle la notion de l'égalité qui se trouva dans l'âme, et il saura que cet égal est égal par une égalité semblable à celle qui se trouve dans l'âme. Il en est ainsi de tout ce qu'on apprend : on se rappelle ce qu'on a déjà dans l'âme.

Beaucoup de gens ont interprété ces paroles d'une façon exagérée. Ceux qui admettent la survie de l'âme après sa séparation du corps ont commis des excès dans l'interprétation de ces paroles, les ont détournées de leur véritable sens, les ont prises pour de vraies démonstrations, et ne surent pas que Platon rapporta cela d'après Socrate, à la manière de celui qui veut vérifier une chose obscure par des signes et des indices. Or, le syllogisme basé sur le signe (εἶκος) n'est pas une démonstration, comme Aristote nous a enseignés dans son livre *Premiers* et *Seconds Analytiques*.

Ceux qui rejettent cette opinion ont péché par un autre excès : car ils prétendaient qu'Aristote fut en désaccord avec Platon sur ce point, et ont oublié ce qu'Aristote avait dit au début des *Seconds Analytiques*, où il commença par ces mots : « tout enseignement donné ou reçu par la voie du raisonnement vient d'une connaissance préexistante »[1]. Plus

(1) Aristote : *Seconds Analytiques*, I, 1, p. 71 a 1-2. Tr. Tricot, p. 1.

loin il dit : « et il est possible qu'une connaissance résulte tant de connaissances antérieures que de connaissances acquises en même temps qu'elle, à savoir : les choses singulières qui tombent sous l'universel et dont on possède par là même la connaissance »[1].

Al-Fârâbî se demande alors : cette affirmation diffère-t-elle, en quoi que ce soit, de ce que Platon assure? Mais comme la justice et l'amour de la vérité sont absentes chez la plupart des hommes ! Aussi conclut-il en disant que, sur ce point, il n'y a aucun désaccord entre les deux philosophes.

Pour convaincre le lecteur, al-Fârâbî s'étend sur ce point. Il estime que, de toute évidence, l'enfant a une âme capable de connaître, et pourvue des sens qui sont les organes de la perception. La perception concerne les particuliers ; mais des particuliers se forment les universaux. et les universaux sont les expériences proprement dites. Parmi les expériences, les unes se font sans intention, et les autres se font d'après une intention. Il est d'usage, parmi les gens, d'appeler les expériences qui sont formées par les universaux, d'après une intention : les préliminaires des expériences. Les expériences qui sont formées par des universaux sans intention n'ont pas de nom chez les gens, mais chez les savants elles sont appelées les principes de la connaissance, ou les principes de la démonstration.

Aristote, dans les *Seconds Analytiques*, a affirmé que « si un sens vient à faire défaut, nécessairement une science disparaît, qu'il est impossible d'acquérir »[2]. Donc, la connaissance se fait par le moyen des sens. Comme les connaissances sont acquises peu à peu, et sans intention, l'homme ne se souvient pas quand il les acquièrt partiellement. Aussi beaucoup de gens pensent-ils qu'elles sont encore dans l'âme, et qu'elles ont emprunté une autre voie que celle des sens. Quand l'âme acquiert ces expériences. elle devient intelligence, car l'intelligence n'est rien d'autre que les expériences. L'âme sera plus intelligente d'autant que ces expériences seront plus nombreuses. Quand l'homme vise à connaître quelque chose, il désire savoir quelque côté de cette chose, et il le rattachera à ce qu'il a connu avant. Ceci n'est que le désir de chercher ce qui se trouve déjà en lui concernant cette chose. Par exemple, s'il désire savoir si cette chose est vivante ou non, puisqu'il savait auparavant en lui-même, le sens de ce qui est vivant et de ce qui ne l'est pas, alors il cherche, avec son entendement, ou ses sens ou les deux ensemble, l'un des deux sens ; quand il en trouve un, il s'en contente et éprouve le plaisir d'avoir dissipé une ignorance à son sujet.

Voilà ce qu'affirme Platon quand il dit que toute instruction est un ressouvenir.

(1) Aristote : *Seconds Analytiques*, I, 1, p. 71 a, ll. 17-19. Tr. Tricot, p. 3.

(2) *Ibidem*, I, c. 8, p. 81 a 38-39. C'est la fameuse maxime exprimée par la Scolastique médiévale en ces termes : nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu.

Celui qui médite ces considérations, estime al-Fârâbî, verra que ce qu'Aristote dit au début des *Seconds Analytiques* est proche de ce que Platon dit dans le *Phédon*. Il y a tout de même une différence dans le contexte : c'est qu'Aristote dit cela quand il veut expliquer la science et le syllogisme, tandis que Platon le dit quand il est en train d'expliquer l'essence de l'âme. Aussi la chose parut-elle obscure à ceux qui méditaient leurs paroles à ce sujet.

Le passage du *Phédon* auquel al-Fârâbî fait allusion est ainsi conçu : « notre instruction... n'est justement rien d'autre qu'un ressouvenir, et ainsi... C'est sans doute une nécessité que, dans un temps antérieur, nous nous soyons instruits de ce dont, à présent, nous nous ressouvenons. Or cela ne se pourrait, si notre âme n'était point quelque part avant de prendre par la génération cette forme humaine. Par conséquent, de cette façon encore, il est vraisemblable que l'âme est chose immortelle »[1].

Quant à la doctrine d'Aristote, à laquelle réfère ici al-Fârâbî, elle ne se trouve pas ainsi formulée dans les *Seconds Analytiques*. Dieterici réfère à *Anal. Post.* c. 6 : τὸ γάρ καθ' αὑτὸ οὐ καθ' αὑτὸ ἐπιστήσεται οὐδὲ διότι (ce qui existe en soi n'est pas reconnu comme étant en soi, ni pourquoi il se comporte ainsi)[2], et à *Anal. Priora*, II, c. 27. Mais ces textes ne correspondent pas à l'exposé d'al-Fârâbî, qu'il dit extraire des *Seconds Analytiques*. C'est pourquoi, il faut supposer qu'il ne réfère pas au texte même de ce livre-ci, mais à quelques commentaires sur le livre. Lesquels? On ne le sait pas avec précision, le commentaire d'Alexandre d'Aphrodise étant perdu.

9. *La question de l'éternité du monde :*

Le monde a-t-il commencé dans le temps, ou est-il éternel? A-t-il un créateur, qui est sa cause efficiente, ou n'en a-t-il aucun?

On croit qu'Aristote affirme l'éternité du monde, tandis que Platon estime que le monde est créé dans le temps.

Al-Fârâbî estime que ce qui a amené les gens à attribuer à Aristote cette doctrine mauvaise et blâmable, est ce qu'il dit dans *Les Topiques*, à savoir qu'il y a des propositions pour lesquelles on peut fournir des syllogismes sur leurs deux membres, formés de prémisses généralement connues : par exemple ce monde est ou non éternel (cf. *Les Topiques*, I, 11, p. 104 b 9).

Mais il faut remarquer, dit al-Fârâbî, d'abord que ce qu'on donne comme exemple n'est nécessairement pas une expression de la croyance propre à celui qui rapporte l'exemple ; et ensuite, qu'Aristote, dans *Les Topiques*, n'a pas pour objet de montrer l'état du Monde, mais de

(1) Platon : *Phédon*, 72 e-73 a ; tr. fr. par L. Robin, pp. 26-27 ; Les Belles-Lettres, Paris, 1967.

(2) Ou comme le traduit Tricot (*ibidem*, pp. 43-44) : « ce qui est en réalité par soi on ne le connaîtra pas comme étant par soi, et on ne connaîtra pas non plus le pourquoi » (*Seconds Analytiques*, I, c. 6, p. 75 a 34-35).

montrer les syllogismes composés de prémisses généralement connues. Il a trouvé que les gens de son temps discutaient le cas du Monde : est-il éternel ou est-il engendré, comme ils discutaient aussi le cas du plaisir est-il bon ou mauvais? Chacun apporta, à l'appui de son opinion, des syllogismes à prémisses généralement connues. Aristote a montré aussi bien dans ce livre que dans d'autres, que la prémisse généralement connue n'est pas considérée du point de vue de la vérité ou de la fausseté, car ce qui est généralement connu peut être faux et pourtant il n'est pas rejeté en polémique, et il peut être vrai et, en ce cas, il est employé en polémique à cause de sa célébrité, et en démonstration à cause de sa vérité.

Il est donc évident qu'on ne peut pas attribuer à Aristote cette doctrine en se basant seulement sur l'exemple qu'il a rapporté dans ce livre de *Topiques*.

Une autre raison qui les a amenés à attribuer cette doctrine de l'éternité du monde à Aristote, est ce qu'Aristote dit dans le *De Coelo et Mundo* que « le Tout n'a pas un commencement dans le temps ». On a conclu de cela qu'il affirme que le monde est éternel. Mais cela n'est pas vrai, puisqu'il a montré dans ce livre *(De caelo et mundo)* et dans d'autres livres de physique et de philosophie première que le temps est le nombre du mouvement de la Sphère et qu'il en est le produit. Ce qui se produit de quelque chose n'embrasse pas cette chose. Quand il dit que le monde n'a pas eu un commencement dans le temps, il veut dire par là que le monde n'est pas engendré une partie après l'autre, comme la maison ou l'animal se forme une partie après l'autre, puisqu'ici les parties se précèdent les unes les autres dans le temps. Le temps est engendré par le mouvement de la Sphère. Il est donc impossible que son engendrement ait un commencement dans le temps. La Sphère est créée par le Créateur d'un seul coup, sans aucun temps ; et de son mouvement est engendré le mouvement du temps.

Voilà donc les raisons avancées par ceux qui soutiennent qu'Aristote affirme que le monde est éternel.

Il est étrange qu'al-Fârâbî passe complètement sous silence les arguments d'Aristote dans le huitième livre de la *Physique* pour établir l'éternité du mouvement. De toute façon, al-Fârâbî semble escamoter tout le problème, puisqu'il passe directement à une autre question, à savoir qu'Aristote croit en l'existence d'un Dieu créateur de ce monde. Ici il fait appel à la *Théologie* faussement attribuée à Aristote et qui est en fait une paraphrase des *Ennéades* 4-6 de Plotin. Al-Fârâbî dit qu'Aristote y rapporte que le Créateur a créé la Matière de rien, *ex nihilo* ; que cette Matière a pris corps par la volonté du Créateur ; puis elle s'est organisée.

D'ailleurs, continue-t-il, Aristote a montré dans la *Physique* que le Tout ne peut pas être engendré par le hasard ; de même le Monde entier est, selon ce qu'il dit dans le *De Coelo et Mundo*, bien ordonné. Il y montre aussi quelles sont les causes, et démontre qu'il y a des causes efficientes.

Platon, lui aussi, a montré que chaque chose formée est formée par une cause nécessairement, et que la formée ne peut pas être la cause d'elle-même. Ceci prouve qu'Aristote et Platon sont d'accord sur ce point, à savoir que chaque chose engendrée a une cause[1].

En outre, Aristote, dans la *Théologie* (de Pseudo-Aristote) montre que l'un existe en toute multiplicité, car toute multiplicité où il n'y a pas l'un ne finit jamais. Pour démontrer cette thèse, il avance des preuves claires, par exemple : toute partie d'une multiplicité est ou bien une, ou bien n'est pas une. Si elle n'est pas une, alors ou bien elle est plusieurs, ou bien elle n'est rien. Si elle n'est rien, aucune multiplicité ne peut pas en être formée. Si elle est plusieurs, quelle différence y aurait-il entre elle et la multiplicité? Il s'ensuivrait aussi que ce qui est fini serait plus nombreux que ce qui est infini. Ce qui est évidemment absurde.

Puis Aristote montre que ce, en quoi se trouve dans ce monde l'un, n'est un que d'une certaine manière. S'il n'est pas un en vérité, mais que l'un s'y trouve seulement, alors l'un sera autre chose que lui, et il sera autre chose que l'un.

Il montre ensuite que le Vrai Un est celui qui donne l'unité à tous les autres êtres. Puis il (Aristote) montre que le multiple vient toujours après l'un, et que l'un précède le multiple. Le multiple le plus proche de l'un est le premier multiple, et vice versa.

Après ces prémisses, Aristote — toujours dans la *Théologie* (de Pseudo-Aristote) — passe à l'examen des parties de ce monde, aussi bien les corporelles que les spirituelles. Il montre d'une manière claire et probante, que tous les êtres sont créés par le Créateur, que le Créateur est la cause efficiente, le Vrai Un, le Créateur de tout, d'une manière semblable à celle employée par Platon dans ses livres de théologie, par exemple le *Timée* et la *République*[2], et d'autres livres.

En outre, Aristote, dans le livre Λ de la *Métaphysique*, part de l'existence du Créateur, puis se retourne en arrière pour prouver la vérité des prémisses. Ce procédé fut inventé par Aristote, et nous ne connaissons personne qui l'a devancé sur ce chemin ou qui l'y a rejoint jusqu'à nos jours.

Est-il possible qu'un homme qui suit ce procédé, nie l'existence d'un Créateur, et affirme l'éternité du monde?

A ce point, al-Fârâbî réfère à une monographie écrite par Ammonius sur les opinions de Platon et d'Aristote concernant la démonstration de l'existence du Créateur. Mais il dit que ce traité est tellement connu qu'il n'est pas besoin d'en rapporter le contenu.

Cet Ammonius doit être Ammonius Hermeiou 'Αμμώνιος Ἑρμείου, le disciple de Proclus, qui présida l'École d'Alexandrie et y fut maître de Damascius (Phot. Cod. 181 Schl., p. 127) et de Simplicius (Simplicius : *De Coelo* 462, 20). Il fut un excellent commentateur de quelques œuvres

(1) *Platon : Le Timée*, c. 5, éd. Hermann 332.
(2) Cf. Platon : *La République*, II, 379-86 ; VI, 517 c.

de Platon, d'Aristote et de Porphyre. Nous possédons encore de lui ses commentaires sur l'*Isagogé* de Porphyre (*Comm. in Arist. Gr.* IV, 3), le *De Interpretatione* d'Aristote (*Comm. in Arist. Gr.* IV, 5), les *Catégories* (*ibidem*, IV, 4), le premier livre des *Premiers Analytiques* (*ibidem*, IV, 6), les deux derniers ayant été publiés par ses disciples d'après ses cours. Les commentateurs mentionnent d'autres commentaires d'Ammonius : par exemple, un commentaire sur la *Métaphysique* d'Aristote, un autre sur le *De Anima* d'Aristote, de même qu'un commentaire sur le *Gorgias* de Platon. Simplicius (Com. sur *la Physique* 136, 3 ; *de Coelo*, 271, 18) mentionne de lui un traité sur la proposition que Dieu, d'après Aristote, n'est pas seulement τελικόν, mais aussi ποιητικόν · αἴτιον du monde.

Ce dernier traité est mentionné par Ibn al-Nadîm (p. 249, éd. Flügel) sous le titre : *Explication de la doctrine d'Aristote sur le Créateur*, mais il n'en mentionne pas le traducteur arabe[1]. La traduction arabe est perdue.

Il est très probable qu'al-Fârâbî réfère à ce traité.

Al-Fârâbî ne veut pas s'étendre plus longuement sur ce point, puisque dans ce traité il suit un chemin moyen. Sinon, « j'aurai pu en parler longuement et montrer qu'aucun, parmi les partisans des religions, des lois religieuses et des sectes n'a eu, au sujet de la génération du monde et de la démonstration de l'existence d'un créateur de ce monde et de sa création, autant de connaissance qu'en a eu Aristote et, avant lui, Platon, et ceux qui les suivirent. En effet, tout ce qu'on trouve des paroles des savants, appartenant aux autres systèmes et religions, ne montre, en détail, que l'éternité de la nature et sa continuité. Celui qui veut se renseigner là-dessus n'a qu'à regarder dans les livres composés sur les origines et les récits concernant celles-ci, et ce qu'on transmet des anciens à ce sujet, pour voir des choses étranges : (par exemple) quand ils disent qu'à l'origine fut l'eau ; l'eau bougea ; une écume se forma ; de quoi se coagula la terre, monta la fumée, et de celle-ci se forma le ciel. De même ce que disent les juifs, les Mages et les autres religions, et qui indique des transformations et des changements, qui sont les contraires de la création. En outre, ce que tous disent concernant le destin final des cieux et des terres, à savoir que ceux-ci seront ployés, mis en paquet et jetés en enfer et dispersés, et autres choses semblables qui n'impliquent pas le néant total.

Si Dieu n'avait pas sauvé les gens raisonnables par ces deux philosophes et par ceux qui les suivirent et qui ont indiqué la vérité de la création par des arguments clairs et convaincants, qu'elle est une création de rien, que tout ce qui est engendré de quelque chose doit nécessairement périr et retourner à cette chose, que le monde est créé de rien, aussi changera-t-il en rien — et d'autres arguments et démonstrations semblables dont les livres de Platon et d'Aristote sont remplis, surtout ceux qui traitent de

(1) Voir plus de détails sur ce qui est traduit en arabe d'Ammonius, dans notre livre : *La Transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, p. 107. Paris, Vrin, 1968.

la théologie et des principes de la nature — sans ces deux philosophes, dis-je, les gens seraient dans l'embarras et le doute »[1].

A ce point al-Fârâbî fait une profession de foi en ces termes : « Le Créateur, à qui est la gloire, est l'organisateur de tout le monde ; rien, pas même le poids d'un grain de moutarde, ne lui échappe ; sa providence ne manque à aucune partie de ce monde, selon la manière que nous avons montrée au sujet de la providence, à savoir que la providence totale s'entend à toutes les choses particulières, et que toute partie de ce monde et tout état en lui se trouvent dans la meilleure position, et la plus convenable, comme le montrent les livres d'anatomie et de physiologie et d'autres livres de physique semblables. Toute chose, par laquelle une autre chose se maintient, est nécessairement adaptée à celle-ci, de la façon la plus parfaite et la plus sûre. On monte des choses physiques aux choses apodictiques, politiques et juridiques. Les apodictiques sont confiées aux clairs cerveaux et aux droites intelligences ; les politiques sont du domaine de ceux qui ont des opinions justes ; les juridiques sont du ressort des gens doués d'inspirations spirituelles. Les plus générales, parmi celles-ci, sont les juridiques (shar'yyât, canoniques) : ses termes dépassent les limites des intelligences des interlocuteurs ; aussi ceux-ci ne sont-ils pas à blâmer pour ce qu'ils ne peuvent pas concevoir

En effet, celui qui conçoit le Premier Créateur comme un corps, qu'Il agit par un mouvement et dans un temps, et qui ne peut pas concevoir par son intelligence quelque chose de plus subtil et de plus convenable, s'il imagine qu'il n'est pas un corps et qu'il agit sans mouvement et non dans un temps, ce concept ne peut jamais se fixer dans son esprit. Si on l'oblige à le faire, il s'enfoncera plus dans l'erreur et l'égarement, et il ne faut pas lui tenir rigueur de sa conception. Il peut lui arriver de savoir qu'Il est incorporel, et que son acte s'effectue sans mouvement ; mais il ne peut pas concevoir qu'il est en nul lieu. Si on l'oblige à le concevoir ainsi, il s'arrête stupidement ; alors, il faut le laisser dans cet état et ne pas le pousser à un autre. De même, la majorité des gens ne peut pas concevoir que quelque chose est engendré de rien, et périt jusqu'à devenir rien. Aussi sont-ils adressés en termes qu'ils peuvent concevoir, saisir et comprendre. Mais cette manière de parler n'est pas à attribuer, étant selon la circonstance, à l'erreur et à la faiblesse ; mais elle est juste (selon la circonstance).

Les vraies démonstrations ont pris naissance chez les philosophes, dont les plus éminents sont ces deux philosophes, à savoir : Platon et Aristote. Quant aux arguments convaincants et très utiles, ils ont pris naissance chez les fondateurs de religions, qui (au lieu de la démonstration rationnelle) ont été gratifiés de la révélation et des inspirations[2].

(1) Al-Fârâbî : *r. fî al-jam' baina ra'yay al-ḥakîmayn*, éd. Dieterici, p. 25 ; tr. all., pp. 40-41.

(2) Le texte de Dieterici est défectueux ; aussi a-t-il traduit ce passage ainsi :

Celui qui suit la méthode de ces deux philosophes (Platon et Aristote et se réclame de leurs démonstrations concernant l'unité (et l'unicité du Vrai Créateur, et de leurs explications concernant la création *ex nihilo*, celui-là n'est pas sujet à trouver de la défaillance dans leurs croyances ni de la fausseté dans leurs opinions »[1].

Ce texte montre qu'al-Fârâbî professa une doctrine de la providence divine bien différente de celle qui sera professée par Avicenne et surtout Ibn Rushd. Car, pour lui, cette providence s'étend aux singuliers et ne se limite pas aux lois générales.

10. *Les Idées platoniciennes :*

Le dixième point de divergence supposée entre Platon et Aristote concerne la question des *Idées platoniciennes*. Platon, dans beaucoup de ses dires, soutient que les êtres ont des Idées pures dans le monde divin ; quelquefois il les appelle « les *Idées divines* » ; celles-ci sont impérissables ; elles sont éternelles. Ce qui périt est l'être engendré.

Mais Aristote, poursuit al-Fârâbî, attaque vigoureusement, dans sa *Métaphysique*, les partisans des *Idées* qu'on prétend exister dans le monde divin (m. à m. : le monde du Dieu), et être éternelles. Il y montre les conséquences fâcheuses qui découlent de cette conception, par exemple : qu'il y aurait là-haut, des lignes, des surfaces, des sphères et des mouvements des sphères et des cycles, des sciences comme l'astronomie, la musique, des sons harmonieux et d'autres discordants, de la médecine, de la géométrie, des lignes droites et d'autres courbes, des choses chaudes et d'autres froides, et en somme des qualités actives et d'autres passives, des universaux et des singuliers, des matières et des formes, et d'autres absurdités. Al-Fârâbî dit qu'il se contente de ces indications sans entrer dans les détails, comme il l'a fait jusqu'à présent, car son but ici est d'indiquer les chemins qui, si le chercheur de la vérité les suit, mèneront celui-ci à la vérité et il ne sera pas fourvoyé.

Pour concilier les deux positions diamétralement opposées au sujet de la théorie des Idées, al-Fârâbî fait appel, encore une fois, à la *Théologie* de Pseudo-Aristote. Il dit : « mais nous voyons qu'Aristote, dans son livre connu sous le nom de *Théologie*, affirme les Idées spirituelles, et déclare qu'elles existent dans le monde divin. Or, ces affirmations, si on les prend telles quelles, sont : ou bien contradictoires entre elles, ou bien quelques-unes sont d'Aristote et d'autres ne sont pas de lui, ou bien encore comportent des sens et des interprétations dont les fonds sont en accord quoique, en apparence, elles se contredisent, et alors elles

« diese setzen an Stelle einer Schöpfung aus Nichts Offenbarung und Inspiration » (*ibidem*, p. 43, ll. 7-8). C'est que son texte porte : اصحاب الشرائع الذين عوضو ابالابداع الوحيو الالهامات ; c'est le mot بالابداع qui n'a pas de sens ici.

(1) Al-Fârâbî : *al-jam'*..., pp. 26-27 ; tr. all., 42-43.

seraient en parfait accord. Dire qu'Aristote — malgré son habileté, sa vivacité, l'importance qu'il attribue aux Idées spirituelles — se serait contredit dans la même science, à savoir la théologie, c'est improbable et inadmissible. Que quelques-unes de ces affirmations sont d'Aristote et d'autres ne sont pas de lui, c'est encore plus improbable, car les livres qui contiennent ces affirmations sont tellement connus qu'on ne puisse mettre en doute leur authenticité. Reste une seule hypothèse, à savoir : supposer qu'elles comportent des interprétations et des sens qui, une fois révélées, le doute et l'embarras tomberont »[1].

Comme on le voit, al-Fârâbî a opté pour cette troisième possibilité, et non pour la deuxième, qui lui aurait donné la possibilité de corriger l'erreur monstrueuse d'attribuer la *Théologie* à Aristote, et de changer, par là, le cours de l'histoire de la philosophie en Islam. Mais puisqu'il ne l'a pas fait, il ne sert à rien d'exprimer des regrets.

Al-Fârâbî donc n'eut d'autre recours que d'interpréter les paroles des deux Grands Maîtres au sujet des Idées. Voici ce qu'il dit : puisque Dieu est vivant, créateur de ce monde avec tout ce qu'il contient, il faut qu'il y ait chez lui les Idées de ce qu'Il veut créer. D'autre part, puisque Son Essence est immuable, et qu'il n'est pas possible qu'Il subisse un changement, alors ce qui est en son sein est aussi immuable et impérissable. Si les êtres n'avaient pas d'Idées et des images dans l'Essence du Créateur, Vivant et Voulant, qu'aurait-il alors créé? Quel exemple aurait-il suivi en créant? Celui qui nie cela de l'Agent Vivant et Voulant doit soutenir que ce qu'Il crée, Il le crée par hasard et sans aucun dessein, et ne poursuit aucun but, ce qui est une absurdité monstrueuse.

Selon cette interprétation, il faut comprendre les affirmations de ces philosophes concernant les Idées divines : celles-ci ne sont pas des images (ashbâḥ) qui existent dans d'autres endroits qui se trouvent en dehors de ce monde. Car, si on les concevait ainsi on devrait admettre l'existence de mondes infinis, qui seraient tous comme ce monde-ci. Or, Aristote, dans ses livres de *Physique*, a montré les conséquences absurdes de la doctrine qui soutient qu'il y a plusieurs mondes ; et les commentateurs ont élucidé d'une façon très claire son attitude à cet égard.

Ici al-Fârâbî préconise d'employer une méthode assez féconde dans l'interprétation des doctrines : c'est de distinguer, pour chaque concept, un sens noble et un sens inférieur. Par exemple, le mot : « être » est à prendre ou bien en sens noble, en ce qui concerne l'existence de Dieu, ou bien en un sens inférieur quand il s'agit des êtres ici-bas.

Par cette méthode on peut résoudre des difficultés telles que celle soulevée par une affirmation de Platon dans le *Timée* où il affirme que l'Intelligence et l'Âme ont chacune un monde différent de celui de l'autre, et que l'un de ces mondes est plus haut et l'autre plus bas. Mais il faut comprendre cette affirmation dans ce sens que le monde de l'Intelligence

(1) Al-Fârâbî : *Al-jam' baina ra'yay al-ḥakîmayn*, p. 28 ; tr. all., p. 45.

est son rang[1], de même que le monde de l'Âme est son rang, et non pas que l'Intelligence, l'Âme et Dieu ont chacun un lieu différent de celui de l'autre, l'un plus haut, et l'autre plus bas, comme c'est le cas en ce qui concerne les corps. Car une telle affirmation est à rejeter même par les débutants en philosophie et, à plus forte raison, par les gens versés en elle. Platon veut dire par le haut et le bas : le rang en noblesse, et non pas les lieux matériels.

De même, quand il parle d'émanation de l'Âme sur la nature, et de l'émanation de l'Intelligence sur l'Âme, il veut dire par là l'aide que l'Intelligence fournit pour la conservation des Idées Universelles quand l'Âme s'aperçoit de leurs singuliers.

En outre, quand Platon parle du retour de l'Âme à son monde, une fois libérée de sa prison, il veut dire que l'Âme, tant qu'elle est en ce monde, est obligée d'aider le corps naturel, qui est son lieu, comme si elle aspire au repos. Si elle retourne à son essence, c'est comme si elle est libérée d'une prison nuisible et partie vers le lieu qui lui convient.

C'est ainsi qu'il faut interpréter les autres symboles employés par Platon. Il fut obligé de se servir de cette langue symbolique parce que la langue ordinaire n'est pas capable d'exprimer de telles idées d'une manière adéquate.

Aristote, d'autre part, dans ses livres sur *l'Âme*, de même qu'Alexandre d'Aphrodise et d'autres philosophes, ont montré que l'Intellect est la plus noble partie de l'âme, qu'il est en acte, et c'est par lui qu'on connaît la théologie et Dieu. Il est donc le plus proche être de Lui en noblesse, finesse et pureté, et non pas spatialement. Après l'Intellect vient l'Âme, puisqu'elle est comme un intermédiaire entre l'Intellect et la nature, étant donné qu'elle a des sens naturels, donc elle est unie à l'Intellect par un côté, et cet Intellect est uni à Dieu ; et par un autre côté, l'âme est unie à la nature ; la nature vient après Elle, en rang et non spatialement.

C'est ainsi que les doutes et les embarras tombent quant aux différences présumées entre Platon et Aristote.

D'un très grand secours ici pour son dessein, al-Fârâbî cite *in extenso* le fameux passage de la *Théologie* de Pseudo-Aristote, où l'auteur dit : « Il m'arrive parfois de m'esseuler avec moi-même et de me déshabiller de mon corps ; alors je deviens une substance pure sans corps ; j'entre en moi-même et j'y retourne ; je sors de toute chose excepté moi-même. Je deviens la science, le savant et le su. Je verrai en moi-même de la beauté et de la splendeur, de quoi me rendre plein d'étonnement. Je saurai alors que je suis une petite partie du monde noble, vivante et agissante. Quand j'eus la certitude de cela, je montai de ce monde-ci au monde divin. Je devins comme si je suis là-bas suspendu à ce monde divin. Alors éclatèrent de la lumière et de la splendeur de quoi les langues

(1) C'est ainsi qu'il faut comprendre le mot : *ḥayyiz* dans le texte arabe en cet endroit.

sont incapables d'exprimer, et les oreilles d'entendre. Quand cette lumière m'éblouit et que mes forces n'en pouvaient plus, je suis descendu au monde de la pensée. Quand je fus au monde de la pensée, celle-ci me cacha cette lumière ; je me rappelai alors mon frère Héraclite, en ce qu'il ordonna de chercher la substance de l'âme noble en montant au monde de l'Intelligence. » (p. 31 ; tr. all., pp. 50-51).

Par ce passage, al-Fârâbî fut tout à fait à son aise pour réconcilier les positions de Platon et d'Aristote, au sujet de la théorie des Idées, de l'Âme et de son ascension vers le monde divin.

11. *La récompense et le châtiment dans l'autre monde :*

Le dernier point qu'al-Fârâbî traite, dans ce traité de la réconciliation entre Platon et Aristote, concerne la question de la récompense et le châtiment dans l'autre monde. Il dit que d'aucuns soutiennent que ni Platon ni Aristote ne croient à l'au-delà, ni au châtiment et à la récompense dans un autre monde. Mais al-Fârâbî estime que c'est une opinion erronée. Car, dit-il, Aristote déclare que la récompense est nécessaire dans la nature. Il cite le début de la lettre, envoyée par Aristote à la mère d'Alexandre le Grand, quand elle apprit sa mort et en fut attristée profondément. Aristote y dit notamment : « O mère d'Alexandre ! si vous avez pitié du Grand Alexandre, ne faites pas ce qui vous éloignera de lui, et ne commettez pas ce qui vous empêchera d'être avec lui, le jour de la rencontre parmi les gens de bien. Attachez-vous à ce qui vous approchera de lui : et la première chose qui vous en approchera est que vous-même, avec votre âme pure, vous présentez les offrandes dans le temple de Zeus »[1]. Ce passage indique clairement qu'Aristote crut à la récompense et au châtiment dans un autre monde.

Encore une fois, un apocryphe vient en aide à al-Fârâbî dans sa tâche de réconciliation.

Quant à Platon, il raconte, à la fin de la *République*, un récit qui exprime la résurrection, le jugement dernier, la balance (des vertus et des vices) et la récompense et le châtiment des actes : bons et mauvais. Al-Fârâbî fait évidemment allusion ici au mythe d'Er dans le livre X de la *République* (610 d ; 612 a ; 613 e sqq.). En effet, Platon y affirme qu'il faut qu'il y ait une rémunération dans un autre monde ; sinon la justice divine manquerait. Comme le remarque E. Zeller[2], la croyance de Platon à une rémunération dans un autre monde n'est plus exprimée seulement dans des endroits où on pourrait soupçonner que Platon se conforme à des impératifs pédagogiques ou politiques, mais aussi dans les plus profondes recherches scientifiques[3], dans un contexte qui exclut toute supposition qu'il s'agirait d'autre chose que de sa propre croyance.

(1) *Ibidem*, p. 32 ; tr. all., p. 52.
(2) E. Zeller : *Die Philosophie der Griechen*, II, 1, pp. 837-8. 6. Auflage, 1963, Darmstadt.
(3) Par exemple : *République*, 610 d ; 612 a ; 613 sqq. ; *Phédon*, 63 a, 95 b sqq., 114 d ; *Phèdre*, 248 e.

LE SYSTÈME D'AL-FÂRÂBÎ

I

La Métaphysique

Pour exposer le système philosophique d'al-Fârâbî, commençons par sa métaphysique. Comme il l'explique dans sa *Classification des sciences*, la métaphysique ou la science divine (al-ʿilm al-ilâhî) comme il l'appelle en suivant fidèlement Aristote, se compose de trois parties :

(1) La première examine les êtres et ce qui leur advient en tant qu'êtres.

(2) La seconde étudie les principes des démonstrations dans les sciences théoriques particulières, dont chacune étudie un être particulier, par exemple : la logique, la géométrie, l'arithmétique et d'autres sciences particulières semblables ; on y examine les principes de la logique, des mathématiques et de la physique, en dressant des définitions de leurs substances, et en montrant les erreurs dans lesquelles sont tombés les anciens au sujet des principes de ces sciences, par exemple leurs opinions touchant le point, l'unité, les lignes et les surfaces et qu'ils sont des substances séparées, et d'autres erreurs du même genre.

(3) La troisième partie de la métaphysique procède à l'examen des êtres qui ne sont ni corps, ni dans des corps. On y cherche d'abord si ce genre d'êtres existent ; on démontre qu'ils existent. Puis on détermine s'ils sont plusieurs, et on démontre qu'ils sont multiples. On cherche ensuite s'ils sont finis, ou non, et on démontre qu'ils sont finis. On cherche s'ils sont de même rang en perfection, ou s'ils sont différents en rang de perfection, et on démontre qu'ils diffèrent en perfection. Mais, malgré leur multiplicité, ils montent du plus imparfait au plus en plus parfait, jusqu'au Parfait qu'aucun autre être n'est plus parfait que Lui, qui n'a pas d'égal, ni de contraire, qui est le premier qui n'est précédé d'aucun premier, un Être qui ne reçoit son existence d'aucune autre chose, et cet Être un est le Premier absolument. On y montre que tous les autres êtres sont postérieurs à Lui dans l'existence. C'est le Premier Être qui confère l'être à tout être autre que Lui. Il est l'Un Premier qui confère l'unité à tout autre être. Il est la Vérité (ou le Vrai) qui confère la vérité à tout autre être. Il est impossible qu'il y ait de la multiplicité en Lui, de quelque manière que ce soit. C'est Lui qui, au plus haut degré, mérite d'être appelé un et être.

On y montre que cet Être, qui a ces qualités, est ce qu'on doit croire être Dieu, que ses noms soient sanctifiés ! On pousse la recherche en ce sens pour épuiser tous les attributs de Dieu.

On y cherche comment les êtres ont reçu leur existence de Lui. On y cherche les rangs des êtres, comment ces rangs ont été acquis par eux, et par qui chacun d'eux mérite le rang qui lui est échu. On y montre comment ils sont liés entre eux et l'ordre qui règne parmi eux.

On y pousse la recherche des autres actes de Dieu, pour les embrasser tous, et montrer qu'aucun d'eux n'est injuste, qu'il n'y a pas de désordre, ni de désaccord, ni de manque de coordination entre eux ; et, en somme, qu'il n'y a aucune imperfection ni aucun mal dans ces actes.

Ceci terminé, on y procède à la réfutation des opinions fausses qui ont été débitées sur le compte de Dieu dans ses actes, quant à une prétendue imperfection dans ceux-ci et dans les êtres qu'Il a créés. Cette réfutation sera faite à l'aide de démonstrations qui donneront une science sûre, qu'aucun doute ne peut ébranler[1].

Pour al-Fârâbî donc la métaphysique se compose de trois parties principales : (1) Le problème de l'être en tant qu'être ; (2) la philosophie des principes des sciences ; (3) Dieu et ses attributs. La même division se trouve, d'une manière moins tranchée, chez Aristote, comme le montre al-Fârâbî dans son traité sur le dessein d'Aristote dans sa *Métaphysique* (éd. Dieterici : *Abhandlungen*, pp. 34-38 ; tr. allemand, pp. 54-60).

A. *L'être en tant qu'être*

Dans son *Livre des Lettres* (kitâb al-Ḥurûf)[2], al-Fârâbî se livre à une analyse très approfondie du mot : être (wujûd) et ses dérivés.

Il remarque d'abord qu'en tant que copule, il n'a pas son équivalent en arabe. Pour remédier à cela, les logiciens arabes ont employé le pronom personnel de la troisième personne au singulier : huwa, qui n'est pas très exact et ne peut pas bien correspondre à ἔστιν en grec, et à *hast* en persan.

D'ailleurs le mot arabe *wajad* (d'où *wujûd* = être) a plusieurs significations : *a)* = trouver ; *b)* = reconnaître.

L'*être* se dit de toutes les catégories, de tout ce qui est conçu par l'âme, et de tout ce qui a une essence indépendante en dehors de l'âme.

L'être qui a une essence indépendante en dehors de l'âme est ou bien

(1) Voir : Al-Fârâbî : *Iḥṣâ' al-ʿulûm*. Édition ʿUthmân Amîn, 2e éd. Le Caire, 1949.

(2) Al-Fârâbî : *kitâb al-Ḥurûf*, pp. 110-128. Édition de Muḥsin Mahdi, collection *Recherches* publiée sous la direction de l'Institut de Lettres Orientales de Beyrouth, Beyrouth, 1970.

un être en puissance, ou un être en acte. L'être en acte est de deux sortes : un être qui ne peut jamais ne pas être à aucun moment, car il est toujours en acte ; et un être qui ne fut pas en acte, mais maintenant il est en acte : avant d'être en acte, il fut en puissance. Être en puissance, c'est être possible. Mais les gens n'ont pas l'habitude d'appeler : « l'être en puissance » — un *être;* mais ils l'appellent : un non-être.

Le non-être se dit du contraire de l'être : c'est ce dont l'essence n'existe pas en dehors de l'âme. On l'emploie pour désigner aussi bien ce qui n'a pas d'essence du tout, ni dans l'âme ni en dehors de l'âme, que de ce qui a une essence conçue dans l'âme, mais qui n'est pas en dehors de l'âme. par exemple : ce qui est faux, car on peut dire de ce qui est faux qu'il n'existe pas. Mais le sens le plus manifeste du « non-être » est qu'il désigne ce qui n'a pas du tout d'essence.

Les anciens Physiciens, ne s'étant pas aperçus de la différence entre l'être en acte et l'être en puissance, ils trouvaient absurde de dire d'une seule et même chose qu'elle est un être et un non-être, puisqu'ils comprenaient par « être » : ce qui a une essence en acte, et par non-être : ce qui n'a pas d'essence, selon ce qui apparaît de premier abord.

L'être par soi se dit selon le nombre de divisions de ce qui est dit « par soi » :

a) D'abord, il se dit de ce dont l'essence n'a pas besoin d'autres catégories ; c'est ce qui n'est pas dans un sujet. Son contraire est : ce qui est dans un sujet. C'est donc la substance ;

b) Ensuite, c'est ce qui n'a pas de cause pour que son essence soit. Le contraire est : ce qui a une cause quelconque.

B. *Le nécessaire et le contingent*

L'être est de deux sortes : ou bien il est nécessaire, ou bien il est contingent. Le premier est celui dont l'existence ne peut pas être niée, tandis que le second est celui dont il est possible de nier l'existence sans tomber dans l'absurdité. L'être contingent ne tient pas l'existence de lui-même, mais d'autrui, tandis que l'être nécessaire la tient de lui-même. « Supposer que l'être nécessaire n'existe pas, cela est nécessairement absurde. Car son existence n'a pas de cause, aussi ne peut-il pas recevoir son existence d'un autre. Il est plutôt la première cause de l'être des choses, et son être doit être considéré le premier être. On doit le concevoir comme étant dépourvu de tout manque. C'est pourquoi son être est parfait. Il doit être le plus parfait des êtres et n'avoir aucune cause, que ce soit une cause matérielle, ou formelle, ou efficiente ou téléologique »[1].

Cet être nécessaire n'a ni espèce, ni différence spécifique. Il n'y a pas de preuve le concernant, mais c'est lui plutôt qui est la preuve de toutes les choses. Son existence se trouve dans son essence éternellement et

(1) Al-Fârâbî : 'Uyûn al-masâ'il *(Les questions principales)*, p. 57 ; tr. all., p. 94.

immuablement. Aucun non-être ne se mélange avec son être ; c'est pourquoi son être ne peut jamais contenir de la possibilité. Il ne change pas d'un état en un autre ; et il n'a aucun besoin d'aucune chose pour le soutenir dans sa durée.

Cet être nécessaire est *un*, dans le sens qu'aucune essence véritable n'appartient à un autre être que lui. Il est également *un* dans le sens qu'il n'est susceptible d'aucune division, comme c'est le cas pour les grandeurs. Aussi ne peut-on pas lui appliquer les catégories de quantité, ni de temps, ni de lieu. Il n'est pas du tout corporel. — Il est encore *un* dans le sens que son essence ne provient jamais des choses qui sont en dehors de lui, sinon son existence proviendrait de ces choses. Son essence ne peut donc pas être constituée des concepts comme : forme et matière, espèce et différence spécifique. Aussi n'a-t-il aucun contraire.

Il est le Bien pur, la Pensée pure, le pensant pur et le pensé pur.

Il est sage, savant, vivant, tout-puissant et voulant. Il a la plus parfaite beauté, la plus parfaite perfection. Il a la plus grande joie de sa propre essence. C'est pourquoi il est le premier Amant et le premier Aimé.

L'existence de toutes les autres choses provient de Lui, dans ce sens qu'Il laisse l'impression de Son être sur les choses, de manière qu'elles existent. Mais tout existant se trouve à sa place dans la série des êtres, qui se forme de l'empreinte de Son être[1].

« Il est *premier*, en tant que de lui provient tout être d'autrui. Il est *premier*, en tant qu'il est l'être par excellence. Il est *premier*, en tant que tout temporel se trouve être par rapport à lui. Il fut un temps, où cette chose ne se trouva pas auprès de lui, puis celle-ci fut auprès de lui, et non pas en lui. Il est premier, car si on se représente quelque chose, on conçoit d'abord son action en cette chose, puis son acceptation, mais non pas dans le temps »[2].

Mais ce *premier* de tous les êtres est aussi le *dernier*, parce qu'il est la fin ultime de tous les autres êtres. Il est le *dernier*, parce qu'il est la fin véritable de tout effort. Il est le *dernier*, en tant que tout temporel se trouve dans un temps postérieur à un temps où ce temporel ne fut pas, mais il n'y a pas de temps qui fut avant le Vrai (= l'Être nécessaire).

C. *La preuve de l'existence du Principe Premier*

Parmi les traités d'al-Fârâbî, se trouve un traité à titre étrange, qui s'appelle : *Commentaire du traité de Zénon le Grand, le grec.* Al-Fârâbî dit au début de ce traité : « j'ai vu de Zénon le Grand, le disciple d'Aristote, et du Shaikh al-Yûnânî, des traités dont les uns sont commentés par les chrétiens d'une manière tantôt sommaire et tantôt détaillée. C'est pourquoi j'ai résolu de les commenter de la manière qui convient à un

(1) Cf. Al-Fârâbî : *'yûn al-masâ'il*, p. 58 ; tr. all., p. 96.
(2) Al-Fârâbî : *al-Fuṣûṣ (Les Gemmes)*, p. 83 ; tr. all., 136-137. La dernière phrase n'est pas très claire.

commentateur dans le commentaire d'un texte. Le premier que je veux commenter est le traité de Zénon le Grand, le grec »[1].

Le livre traite de l'existence du Principe Premier, de Ses attributs, de Ses rapports avec les choses, du prophétisme, de la loi religieuse, et de l'au-delà.

Laissons, pour le moment, les questions concernant l'identité de ce Zénon le Grand[2], et dégageons-en la preuve de l'existence du Premier Principe, exposée dans le premier chapitre de ce traité. Voici ce qu'il dit :

« Tout[3] ce qui existe dans le monde de la génération et de la corruption, et qui n'avait pas existé puis fut, avant sa génération son être fut possible. Car, si son être avait été impossible, il n'aurait pas existé ; et si, par contre, son être avait été nécessaire, il aurait toujours existé. L'être contingent a besoin, pour être, d'une cause qui le fait sortir du non-être à l'être. Donc, tout ce qui ne reçoit pas l'être de lui-même est un être contingent. Tout être contingent reçoit son être d'autrui. Si cet autrui est contingent, il sera de même nature que l'être dont nous parlons. Il faut donc que l'être de l'être contingent relève de l'être nécessaire par soi. Une chose ne peut pas être la cause d'elle-même, car la cause précède, essentiellement, l'effet. Si, par exemple, nous disons que A est la cause de B, nous voulons dire par là que l'être de B vient de l'être de A, en fait. Ceci implique que l'existence de la cause doit précéder l'effet. Une chose ne peut pas avoir deux êtres dont l'un est précédent et cause, et l'autre postérieur et effet, excepté si la chose est cause d'elle-même.

Par là il est établi que l'essence d'une chose ne peut pas être une cause de son existence, qui survient à son essence, car l'existence de la cause est une cause de l'existence de l'effet, et l'essence n'a pas deux êtres dont l'un donne (l'être) et l'autre reçoit. Il n'est pas possible qu'il y ait deux choses dont chacune est la cause de l'autre : par exemple A et B, et que A est la cause de l'être de B et B est la cause de l'être de A. Car, si l'être de B provient de A, il faut que l'être de A précède l'être de B, et il ne serait pas son effet. Ceci exige que A, en tant que cause de B, précède, dans son existence, B, et que, en tant qu'il est l'effet de B, il doit être postérieur, dans son existence, à l'existence de B ; il serait alors, sous le même rapport, existant et non-existant, et B serait la cause de soi-même, car la cause de la cause est cause. Si donc B est la cause de A, et que A soit la cause de B, alors B sera la cause de soi-même, ce qui aura pour conséquence que son existence précéderait son existence, ce qui est absurde.

Il n'en est pas de même de deux relatifs : car, il y a un troisième qui a établi le rapport de relation entre eux.

(1) Al-Fârâbî : *Sharḥ risâlat Zénon al-Kabîr al-Yûnâni*, p. 3. Heyderabad, Dâ'irat al-Ma'ârif al-'uthmânyyah, 1349 h.

(2) Voir en attendant, l'étude de Franz Rosenthal déjà citée.

(3) Nous corrigeons le texte imprimé et lisons : inna kulla shay'in fî 'âlam al-kawn wa al-fasâd mimmâ lam yakun fa-kân, <kân> qabla al-kawn...

Il n'est pas possible qu'il y ait des causes possibles infinies, car chacune d'elles a la propriété d'être intermédiaire : elle est un effet sous un rapport, et cause sous un autre rapport. Tout ce qui a la propriété d'être intermédiaire a nécessairement une extrémité, et l'extrémité est une fin.

Le relèvement des possibles, d'un être dont l'existence est nécessaire, est donc dépourvu des causes matérielles, formelles, finales et efficientes »[1].

La dernière phrase est assez obscure. Veut-il dire que l'être nécessaire n'est pas cause selon ces quatre sortes de causes? Mais alors, il faudrait se demander selon quel genre de cause est-il cause : est-ce selon l'amour, comme l'a dit Aristote? Le contexte ne l'explique pas.

Mais on peut en trouver l'explication dans un autre traité : *al-Da'âwâ al-qalbyyah*, où il dit : « les autres êtres proviennent de Lui selon l'émanation de leur existence par Son être, et selon que leur être émane de Son être »[2].

* * *

Voilà le seul endroit, qui nous soit parvenu, où al-Fârâbî expose sa démonstration de l'existence de Dieu, en s'appuyant sur la distinction entre l'être nécessaire et l'être contingent. C'est cette preuve qu'a reprise plus tard Avicenne dans le *Najâh*[3], presque dans les mêmes termes, et dans le *Shifâ'*[4] mais d'une façon moins serrée et moins précise, ce qui est une preuve, parmi tant d'autres, qu'il est faux de dire que le *Najâh* d'Avicenne est un résumé d'*al-Shifâ'* ; en fait, les deux livres sont indépendants l'un de l'autre.

D. *Ses attributs*

Al-Fârâbî parle des attributs de l'Être Nécessaire dans presque tous ses livres métaphysiques : *Sharḥ risâlat Zénon al-Kabîr*[5], *al-Madînah al-fâḍilah*[6], *al-Fuṣûṣ*[7], *al-Da'âwâ al-Qalbyyah*[8], *al-Siyâsât al-madanyyah*[9], etc. L'exposé le plus développé à ce sujet est celui d'*al-Madînah al-fâḍilah*. Écoutons d'abord ce qu'il y dit :

« L'Être premier est la cause première de l'existence de tous les autres êtres. Il est exempt de toutes sortes d'imperfection. Tout, à part Lui,

(1) Al-Fârâbî : *Sharḥ risâlat Zénon al-Kabîr*, pp. 3-5. Heyderabad, 1349 h.
(2) Al-Fârâbî : *al-Da'âwâ al-qalbyyah*, p. 3. Heyderabad, 1349 h.
(3) Ibn Sînâ : *al-Najâh*, pp. 224-227. Le Caire, 1938.
(4) Ibn Sinâ : *al-Shifâ'*, *Ilâhyyât*, I, pp. 37-42. Le Caire, 1960.
(5) P. 5-6.
(6) Chapitres I-VI.
(7) PP. 4-5, 7. Éd. Heyderabad.
(8) P. 3.
(9) PP. 15-22. Éd. Heyderabad, 1346 h. Cette partie n'est qu'un résumé des chapitres II-VI de la *Madînah al-fâḍilah*, dans les mêmes termes. A ce propos, il faut remarquer qu'al-Fârâbî se répète d'un livre à un autre quand il traite les mêmes questions, et souvent dans les mêmes termes.

ne manque pas d'avoir quelque sorte d'imperfection soit une, soit multiple. Tandis que le Premier est pur de toutes sortes d'imperfection ; ainsi son être est le meilleur et le plus ancien. Il ne peut y avoir d'être meilleur que Lui, ni antérieur à Lui. Dans l'excellence de l'être, Il se trouve au suprême degré et dans la perfection de l'être, au rang le plus élevé. C'est pourquoi, il est impossible que son être et sa substance soient entachés d'aucune privation : la privation et la contrariété n'existent que sous la sphère de la lune. La privation est le non-être de ce dont la nature est d'être.

Il est impossible qu'Il contienne de l'être en puissance, sous n'importe quel aspect. Il n'est pas possible qu'Il n'existe pas, sous n'importe quel rapport. Par conséquent, Il est sans commencement, permanent, par sa substance et son essence, sans avoir besoin pour être sans commencement, de quelque autre chose qui prolonge son existence ; mais, par sa substance, Il se suffit pour subsister et durer.

Il ne peut y avoir absolument aucun être pareil au sien, ni non plus aucun être du même rang qui pourrait lui appartenir ou le compléter.

Il est l'être qui ne peut avoir aucune cause de quoi, dont, ou pourquoi[1]. Car, Il n'est point matière et ne subsiste ni dans une matière, ni dans un sujet quelconque. Mais Son Être est exempt de toute matière, de tout sujet et également de toute forme ; car la forme ne peut exister que dans une matière. S'il avait une forme, son essence serait composée de matière et de forme ; et s'il en était ainsi, Il subsisterait par les deux parties dont Il serait composé et son être aurait alors une cause ; car chacune de ses parties serait cause de l'existence de son ensemble. Or, nous avons posé qu'Il est cause première.

Également, (il ne peut y avoir) à son existence ni but ni fin, de telle sorte qu'Il n'existerait que pour réaliser cette fin ou ce but. Autrement, cela constituerait une certaine cause à son existence, et Il ne serait plus cause première.

De même, Il n'a pu emprunter son existence d'un autre être antérieur à Lui, encore moins d'un être inférieur à Lui »[2].

Dieu n'a point d'associé. Sa substance se distingue de tout autre être, sinon Il ne serait pas différent des autres, et alors il ne serait pas le Parfait. « Si l'Être premier possède la perfection de l'être, il est impossible que cet être appartienne à un autre que Lui. Il est donc seul à posséder cet être. Il est donc un » (*ibidem*, p. 16).

Il ne peut avoir de contraire, car deux contraires, s'ils se trouvent en présence l'un de l'autre, se détruiront. « Il s'ensuivrait que chacun d'eux serait sujet à corruption et que le premier pourrait être anéanti par son

(1) C'est-à-dire : qu'Il n'a pas de cause matérielle, ou formelle, ou efficiente *(dont)*, ou finale *(pour quoi)*.

(2) Al-Fârâbî : *Idées des habitants de la cité vertueuse*, traduit par Jaussen, Youssef Karam et J. Chlala. Le Caire, Publications de l'Institut Français d'Archéologie orientale, 1949.

contraire, et cela dans sa substance. Or, ce qui peut se corrompre ne saurait trouver sa subsistance et sa permanence dans sa substance : celle-ci serait insuffisante pour le maintenir dans l'existence comme aussi pour lui permettre d'être ; il y faudrait un autre. Or, le possible ne peut être sans commencement. Ce dont la substance ne peut suffire à sa permanence ou à son être doit avoir pour son être et sa permanence une cause autre que lui. Il ne serait plus alors premier. De plus, il n'existerait que grâce à l'absence de son contraire. Et l'absence de ce contraire serait alors cause de son existence et Il ne serait plus du tout cause première » (*ibidem*, p. 17).

Le Premier est donc unique dans son être, « sans partage aucun avec un autre être qui serait de la même espèce que Lui. » (*ibidem*, p. 18).

Dieu est indéfinissable, car il est indivisible tandis qu'une définition est composée de différents concepts[1]. « S'il en était ainsi, les parties constitutives de sa substance seraient cause de son être, de la même manière que les notions désignées par les parties d'une définition sont causes de l'existence du défini, et de la même manière que la matière et la forme sont causes de leur composé. Or, cela est impossible puisqu'Il est premier et qu'il n'y a absolument pas de cause à son être » (*ibidem*, p. 19).

Son unité est son essence même.

Puisqu'il n'a pas de matière, il est essentiellement intelligence en acte. « Car, ce qui empêche la forme d'être intelligence et d'intelliger en acte, c'est la matière dans laquelle existe la chose ; or, dès que la chose existe sans le secours d'une matière, elle est, dans sa substance, intelligence en acte ; tel est le cas du Premier. Il est donc intelligence en acte » (*ibidem*, p. 20).

Il est connaissant ; pour connaître, Il n'a pas besoin d'une essence autre que la sienne ; et sa substance lui suffit pour connaître et être connu.

Il est sage, « car la sagesse consiste pour l'intelligence à connaître les choses les plus excellentes de la manière la plus excellente. Or, en intelligeant son essence et en la connaissant Il connaît la meilleure des choses. La science par excellence est la science permanente, celle qui ne saurait disparaître. Et, telle est la science que (le Premier) a de son essence » (*ibidem*, 21).

Il est vrai, « car le vrai va de pair avec l'être et la vérité peut aller de pair avec l'être ; car la vérité d'une chose est l'être qui lui est propre, et la perfection de l'être qui lui revient. » (*ibidem*, p. 21).

Il est vivant et Il est vie. Il est vivant, dans ce sens qu'Il intellige le meilleur intelligible par le meilleur des intellects, ou qu'il connaît le meilleur objet de la meilleure des connaissances. En outre, « le nom de vivant peut s'étendre à ce qui n'est pas animal et se dire de tout être qui a atteint son dernier achèvement et de tout ce qui atteint, sous le

(1) Cf. Al-Fârâbî : *al-Fuṣûṣ*, pp. 4-5 : « l'être nécessaire n'a ni différence, ni genre. Il n'a pas donc de définition ».

rapport de l'existence et de la perfection, un degré tel qu'il en résulte ce dont la nature est d'en résulter, de la manière dont il est de sa nature d'en résulter. De ce point de vue, le Premier, possédant l'existence la plus parfaite, mérite le nom de vivant bien plus que ce à quoi on l'applique par extension » (*ibidem*, p. 22).

Il est grand, majestueux et glorieux — en soi. Sa grandeur, sa majesté et sa gloire se diversifient de toutes autres grandeur, majesté ou gloire, car ce sont des fins se terminant à Sa substance et non à quelque chose d'extérieur à Lui.

« L'être du Premier étant le meilleur, sa beauté dépasse toute autre beauté. Il en est de même de Sa parure et de Sa splendeur. » (*ibidem*, p. 25).

« Sa science ne change pas, car Il connaît les choses par les raisons intelligibles et l'ordre ontique, et non par les sens. Or, la science intellectuelle ne change pas, tandis que la connaissance dérivée des sens change »[1].

***

Si l'on considère ces attributs de Dieu, on voit bien que leur élaboration par al-Fârâbî est complètement distincte de celle des Mutakallimîn ou théologiens musulmans :

a. D'abord, aucun théologien musulman avant al-Fârâbî n'a appelé Dieu : l'Être nécessaire, ou le Premier Principe. Ce sont des termes purement philosophiques, qui relèvent directement des principes philosophiques qui ne furent jamais conçus par les Mutakallimîn.

b. L'argumentation par laquelle al-Fârâbî établit chacun de ces attributs est également nouvelle par rapport à l'argumentation des Mutakallimîn antérieurs.

Aussi est-il faux de prétendre qu'il a été influencé, dans ce domaine, par les Muʿtazilites ou n'importe quelle école théologique.

Son indépendance totale à l'égard du Kalâm (théologie musulmane) apparaîtra plus clairement dans sa théorie de l'émanation dont nous allons parler maintenant.

E. *La théorie de l'émanation*

Avec la théorie de l'émanation, nous entrons dans le cœur du néoplatinisme fârâbien. Voici cette fameuse théorie, comme al-Fârâbî l'expose dans la *Madînah al-Fâḍilah (Cité Vertueuse) :*

« Le Premier est celui de qui procède l'être. Dès lors que le Premier a l'existence qui lui est propre, il s'ensuit nécessairement que procède de Lui, chacun selon son être, tous les êtres, dont l'existence ne dépend pas

(1) Al-Fârâbî : *Sharḥ risâlat Zénon al-Kabîr*, p. 6. Heyderabad, 1349 h.

de la volonté de l'homme ou de son choix, les uns nous étant connus par les sens et les autres par la démonstration. Et l'être de ce qui procède de Lui provient de l'écoulement de son être donnant naissance à un autre être et l'être de tout autre découle de son être à Lui. Sous ce rapport, l'existence de ce qui procède de Lui ne constitue en aucune façon la cause ni la fin de Son existence, à la manière dont l'existence du fils en tant que fils (engendré) est la fin de l'existence des parents en tant que parents (générateurs). En ce sens que l'être qui procède de Lui lui ajoute quelque perfection, comme il nous arrive de la plupart des choses faites par nous. Par exemple, en donnant de l'argent à autrui, nous obtenons en retour de la considération ou du plaisir ou d'autres biens qui produisent en nous une certaine perfection. Le Premier n'existe donc pas pour un autre ; un autre (être) n'existe par Lui de telle sorte que le but de son existence soit de donner l'existence aux autres êtres, car alors son existence aurait une cause extérieure à Lui et Il ne serait plus Premier. En outre, en donnant aux autres l'existence, Il n'acquiert pas non plus de perfection étrangère à sa (propre) perfection et qu'Il n'avait pas auparavant, comme celui qui, donnant de son argent ou de toute autre chose, en retire un plaisir, une considération, une supériorité ou autres biens. Il est impossible qu'il en soit ainsi du Premier, car cela détruirait sa primauté et sa priorité, et rendrait un autre (être) antérieur à Lui et cause de son existence. Bien plutôt, Il existe pour lui-même ; et c'est conséquemment et subséquemment à sa substance et à son être que d'autres (êtres) existent en Lui. C'est pourquoi, son être, en débordant a donné l'existence des autres (êtres). Mais Il ne se divise pas en deux éléments dont l'un constituerait sa substance propre et dont l'autre serait l'origine de l'existence des autres êtres, — de la même façon que nous sommes composés de deux éléments, dont l'un, la raison, constitue notre substance et dont l'autre, l'art d'écrire, nous permet de rédiger — mais Il est une seule essence et une seule substance, la même à la fois qui constitue son être et d'où découle tout autre être.

En outre, Il n'a pas besoin, pour qu'un autre être procède de Lui, d'avoir en Lui autre chose que son essence, ni d'un accident ou d'un mouvement qui lui ajoute un mode qu'Il ne possédait pas, ou d'un instrument étranger à son essence, comme le feu a besoin pour, avec l'eau, produire de la vapeur, d'une chaleur qui évapore l'eau ; ou comme (aussi) le soleil a besoin pour chauffer ce qui nous entoure, de se mouvoir afin d'acquérir par le mouvement un mode qu'il n'avait pas, et qu'alors de lui (soleil) et du mode acquis par le mouvement résulte la chaleur dans les choses qui nous entourent ; ou comme (enfin) le menuisier a besoin de la hache et de la scie pour séparer le bois, le couper et le fendre.

Son être, en tant qu'en découle l'existence des autres êtres, n'est pas plus parfait que celui qu'Il possède en sa substance, ni l'être qu'Il a en sa substance n'est plus parfait que celui duquel découlent les autres (êtres). Mais c'est une seule essence.

En outre, aucun obstacle ne peut empêcher les autres êtres de découler de Lui, que (cet obstacle) soit en Lui ou en dehors de Lui »[1].

Mais, comment s'effectue cette émanation?

« Du Premier découle l'être du second, lequel est aussi une substance absolument incorporelle, et qui n'est pas dans une matière. Il intellige son essence et intellige le Premier, et ce qu'il intellige de son essence n'est pas autre chose que son essence. En tant qu'il intellige quelque chose du Premier résulte nécessairement de lui l'être d'un troisième. En tant qu'il est constitué substantiellement dans son essence propre, résulte nécessairement de lui l'être du premier ciel. Également l'être du troisième n'est pas dans une matière. Par sa substance, il est intelligence ; il intellige son essence et intellige le Premier. En tant qu'il est constitué substantiellement dans son essence propre, résulte nécessairement de lui l'être de la sphère des étoiles fixes. En tant qu'il intellige quelque chose du Premier résulte nécessairement de lui l'être d'un quatrième. Celui-ci non plus n'est pas dans une matière. Il intellige son essence et intellige le Premier. En tant qu'il est constitué substantiellement dans son essence propre, résulte nécessairement de lui l'être de la sphère de Saturne. En tant qu'il intellige quelque chose du Premier résulte nécessairement de lui l'être d'un cinquième. Ce cinquième n'est pas non plus dans une matière. Il intellige son essence et intellige le Premier. En tant qu'il est constitué substantiellement dans son essence résulte nécessairement de lui l'être de la sphère de Jupiter. En tant qu'il intellige quelque chose du Premier résulte nécessairement de lui l'être d'un sixième. Celui-ci n'est pas non plus dans une matière. Il intellige son essence et intellige le Premier. En tant qu'il est constitué substantiellement dans son essence résulte nécessairement de lui l'être de la sphère de Mars. En tant qu'il intellige quelque chose du Premier, résulte nécessairement de lui l'être d'un septième. Celui-ci n'est pas non plus dans une matière. Il intellige son essence et intellige le Premier. En tant qu'il est constitué substantiellement dans son essence résulte nécessairement de lui l'être de la sphère du Soleil. En tant qu'il intellige quelque chose du Premier résulte nécessairement de lui l'être d'un huitième. Celui-ci n'est pas non plus dans une matière. Il intellige son essence et intellige le Premier. En tant qu'il est constitué substantiellement dans son essence propre, résulte nécessairement de lui l'être de la sphère de Vénus. En tant qu'il intellige quelque chose du Premier résulte nécessairement de lui l'être d'un neuvième. Celui-ci n'est pas non plus dans une matière. Il intellige son essence et intellige le Premier. En tant qu'il est constitué substantiellement dans son essence, résulte nécessairement de lui l'être de la sphère de Mercure. En tant qu'il intellige quelque chose du Premier résulte nécessairement de lui l'être d'un dixième. Celui-ci n'est pas non plus dans une matière.

(1) Al-Fârâbî : *Idées des habitants de la cité vertueuse*, traduit par Jaussen, Youssef Karam et J. Chlala, pp. 28-29. Le Caire, 1949.

Il intellige son essence et intellige le Premier. En tant qu'il est constitué substantiellement dans son essence résulte nécessairement de lui l'être de la sphère de la Lune. En tant qu'il intellige quelque chose du Premier résulte nécessairement de lui l'être d'un onzième. Cet onzième n'est pas non plus dans une matière. Il intellige son essence et intellige le Premier. Mais là se termine (l'espèce) d'être qui, pour exister de cette façon, n'a absolument pas besoin de matière et de substrat. Ce sont les êtres séparés, qui sont substantiellement intelligences et intelligibles. Et à la sphère de la Lune se termine l'être des corps célestes, lesquels, de par leur nature, se meuvent circulairement »[1].

En voici les traits essentiels de cette théorie :

1. L'un ne produit qu'un[2] ; aussi n'émane-il du Premier qu'un seul être, à savoir l'Intelligence. C'est qu'il n'est pas possible qu'une multiplicité procède directement de l'unité, tant que cette unité est purement spirituelle.

2. L'émanation se fait par une double réflexion : réflexion sur sa propre essence et réflexion sur le Premier.

3. Les dix Intelligences sont pures de toute matière. Elles forment une série hiérarchique qui descend du Premier à la dixième Intelligence qui régit le monde sublunaire.

4. L'émanation est un processus naturel et mécanique pour ainsi dire, je veux dire qu'il y a un déterminisme absolu qui régit cette émanation.

Regardons de plus près cette théorie.

Pour exprimer ce processus, al-Fârâbî emploie deux termes : *fayḍ*[3] et ṣudûr[4]. Le mot *fayḍ* فيض (mot à mot : débordement, jaillissement) est emprunté à une image de Plotin employée pour exprimer comment se fait l'émanation. Voici ce que dit Plotin pour exprimer comment de l'Un vient le monde intelligible :

« Imaginez une source qui n'a point d'origine ; elle donne son eau à tous les fleuves ; mais elle ne s'épuise pas pour cela ; elle reste, paisible, au même niveau ; les fleuves, issus d'elle, confondent d'abord leurs eaux, avant que chacun d'eux prenne son cours particulier ; mais, déjà, chacun sait où son flot l'entraînera[5]. »

L'image est fort ancienne, et on la retrouve dans le célèbre serment pythagoricien où la tétrade est déclarée ' source de la nature éternelle ' (cf. Diels, *Dox. graeci*, 282, 10). Mais ce qui est important, c'est la manière

(1) Al-Fârâbî : *Idées des habitants...*, tr. fr. citée, pp. 34-35.
(2) Cf. *Madînah Fâḍilah*, p. 19. Édition Dieterici ; *r. Zénon*, p. 8, l. 4.
(3) Cf. *Madînah Fâḍilah*, p. 15. Éd. Dieterici ; *Sharh r. Zénon*, 6, l. 7, 10, 12.
(4) Voir al-Fârâbî : *Sharḥ risâlat Zénon*, p. 6, dernière ligne.
(5) Plotin : *Ennéades*, III, 8, 10 ; tr. Bréhier, III, p. 166.

dont Plotin modifie cette image par le dernier membre de la phrase, qui indique (comme *Enn.* IV, 3, 2-6) à quel point Plotin tenait à l'individualité et était éloigné d'admettre la confusion de tous les êtres en un seul », comme le remarque Bréhier[1].

L'autre terme : ṣudûr (mot à mot : action de procéder) implique le même processus, mais non la même image. De quelle image est-il emprunté ?

Quoiqu'il ne soit pas dit expressément, on peut supposer qu'il est emprunté à l'autre image employée par Plotin pour exprimer comment le Second procède de l'un, à savoir : par rayonnement. Voici ce que Plotin dit :

« Si donc il y a un second terme après lui (= l'Un), il faut qu'il existe sans que l'Un se meuve, sans qu'il s'y incline, sans qu'il le veuille, et en un mot : sans aucun mouvement. De quelle manière donc ? Et que faut-il concevoir autour de lui, s'il reste immobile ? Un *rayonnement* qui vient de lui, de lui qui reste immobile, comme *la lumière resplendissante* qui environne le soleil naît de lui, bien qu'il soit toujours immobile. Tous les êtres d'ailleurs, tant qu'ils subsistent, produisent nécessairement autour d'eux, de leur propre essence, une réalité qui tend vers l'extérieur et dépend de leur pouvoir actuel ; cette réalité est comme une image des êtres dont elle est née ; ainsi le feu fait naître de lui la chaleur ; et la neige ne garde pas en elle-même tout son froid. Les objets odorants surtout en sont la preuve : tant qu'ils existent, il vient d'eux tout alentour une *émanation* [πρόεισί], réalité véritable dont jouit tout le voisinage. »

Mais continuons ce passage très important pour connaître l'origine de la théorie de l'émanation chez al-Fârâbî. Plotin continue :

« De plus, tous les êtres arrivés à l'état parfait engendrent ; donc l'être toujours parfait engendre toujours ; il engendre un objet éternel ; et il engendre un être moindre que lui. Que faut-il donc dire de l'être très parfait ? Rien ne vient de lui que ce qu'il y a de plus grand après lui. Mais ce qu'il y a de plus grand après lui, c'est l'Intelligence, qui est le second terme. En effet, l'Intelligence voit l'Un et n'a besoin que de lui ; mais lui, il n'a pas besoin d'elle ; ce qui naît du terme supérieur à l'Intelligence, c'est l'Intelligence ; et l'Intelligence est supérieure à toutes choses parce que les autres choses viennent après elle ; par exemple, l'âme est le verbe et l'acte de l'Intelligence, comme elle-même est le verbe et l'acte de l'Un. Mais le verbe de l'âme est indistinct ; en effet, comme image de l'Intelligence, elle doit regarder vers l'Intelligence ; et de même l'Intelligence vers l'Un, afin d'être intelligence. Et elle le voit sans en être séparée, parce qu'elle est après lui et qu'il n'y a rien entre eux, comme il n'y a rien entre l'âme et l'Intelligence. Tout être engendré désire et aime l'être qui l'a engendré, surtout lorsque le générateur et l'être engendré sont seuls ; et lorsque le générateur est la chose la meilleure

(1) *Ibidem*, p. 166, n. 1.

qu'il y ait, l'être engendré est nécessairement avec lui, n'étant plus séparé de lui que parce qu'il est autre que lui. »[1].

Ce passage (*Ennéades*, V, 1, 6) fut traduit en arabe et sa traduction est conservée dans le manuscrit n. 539 March à la Bodleijenne à Oxford. Nous l'avons édité dans notre : *Plotinus apud arabes.* Donc, al-Fârâbî connaissait bien, en traduction arabe, ce texte dont il s'inspire beaucoup dans sa théorie de l'émanation. Il faut seulement remarquer que le traducteur arabe emploie le mot : *inbajasa* انبجس pour exprimer le mot grec πρόεισί (émaner), ce qui ajoute aux deux termes précédemment cités un troisième qui convient plus à l'image de la source.

* * *

Concernant le principe que de l'un ne procède qu'un, al-Fârâbî l'affirme expressément dans son *Sharḥ risâlat Zénon al-Kabîr*[1] (p. 6, dernière ligne, p. 7, l. 4). Il dit :

« De l'un ne procède qu'un. Si de l'un procédaient deux, qui sont différents dans leur essence, la vérité (ou l'essence) de la cause ne serait pas une unité pure : c'est une chose qu'admet quiconque réfléchit un peu. J'ai [c'est-à-dire Moi, Zénon le Grand] entendu mon maître Aristote dire que : si deux procèdent d'un vrai un, alors ou bien ils sont différents dans leur essence, ou bien ils se concordent en toutes choses. S'ils se concordaient, ils ne seraient pas deux ; s'ils différaient, la cause ne serait pas une. »

Dans son *Ta'lîqât*, al-Fârâbî affirme la hiérarchie des Intelligences. Il dit : « chacune des Intelligences actives est plus noble que celle qui la suit. Toutes les Intelligences actives sont plus nobles que les choses matérielles ; et les choses célestes, parmi les choses matérielles, sont plus nobles que le monde physique. Par : « plus noble », nous entendons ici : ce qui est plus ancien en soi, et que sa suivante ne peut exister qu'après l'existence de sa précédente »[2].

Cela se comprend aisément, puisque on est plus pur d'autant qu'on est plus proche de source.

Le monde supralunaire est donc parfaitement hiérarchisé. Le Premier et les dix Intelligences se rangent selon un ordre hiérarchique parfait. « Le plus excellent et le plus parfait d'entre eux, c'est le Premier. Et pour les êtres émanant de Lui, les plus excellents sont, dans l'ensemble, ceux qui ne sont ni corps ni dérivés de corps. Viennent ensuite les (corps) célestes. La plus excellente des (intelligences) séparées est l'(être) second,

(1) Plotin : *Ennéades*, V, 1, 6 ; tr. Bréhier, V, pp. 22-23.
(2) *Plotinus apud Arabes*, éd. par nous, pp. 184-185. Le Caire, 1955. Il avait été publié auparavant par Franz Rosenthal, in *Orientalia*, vol. XXI, fasc. 4, 1952.
(3) Al-Fârâbî : *al-Ta'lîqât*, pp. 2-3. Heyderabad, 1346 h.

suivi successivement des autres jusqu'au onzième. Le plus excellent des (corps) célestes est le premier ciel, puis le second, suivi successivement des autres jusqu'au onzième *(sic!)*, qui est la sphère de la lune. Les (intelligences) séparées qui viennent après le Premier sont au nombre de dix ; les corps célestes sont en tout neuf, soit au total dix-neuf (êtres). — Chacun des dix (êtres séparés) est unique dans son être et son degré : son être ne peut appartenir à nul autre que lui, car si un autre participait de son être, cet autre, s'il en est distinct, possédait nécessairement quelque chose qui le diversifierait de celui-ci. Ainsi, ce par quoi il se diversifierait de celui-ci serait son être propre et alors l'être propre de cet autre ne serait pas l'être par lequel celui-ci existe. Ainsi l'être des deux n'est pas le même, mais chacun d'eux a quelque chose en propre »[1].

Pourtant, dans le *Ta'lîqât*, il précise que « les intelligences des planètes sont en puissance, et non pas en acte. Elles ne peuvent donc pas intelliger tout d'un coup, mais graduellement : une chose après l'autre ; elles ne peuvent pas imaginer les mouvements tout d'un coup, mais un mouvement après l'autre, sinon les mouvements s'effectueraient tout d'un coup, ce qui est absurde. Là où il y a multiplicité il y a manque (ou défaut, ou imperfection). Puisque les planètes en elles-mêmes sont multiples — puisqu'il y a là-dedans une composition d'une matière et d'une forme qui est l'âme — il y a une imperfection dans leurs intelligences. La perfection n'existe que là où il y a de la simplicité. Celle-ci (appartient au) Premier et aux intelligences actives »[2].

Que veut dire tout cela? Qu'al-Fârâbî distingue entre les dix Intelligences des Sphères et les intelligences des planètes : les premières sont en acte, exemptes de matières, et par là parfaites, tandis que les intelligences des planètes sont en puissances, puisqu'elles contiennent de la matière, et partant sont imparfaites.

En effet, dans son traité sur l'*Intellect*, il dit : « tout corps céleste est mû par un moteur, qui n'est ni corps, ni force corporelle, et celui-ci est cause par rapport à lui et est ce qui est propre à lui. Ce moteur se trouve dans un tel rapport avec les corps célestes, qu'il est conçu comme leur cause »[3].

Les corps célestes forment neuf systèmes en neuf degrés : le premier ciel, les étoiles fixes, Saturne, Jupiter, Mars, le Soleil, Vénus, Mercure et la lune ; et chaque système est enveloppé d'un unique corps sphérique. « Le premier (système) contient un seul corps et il se meut d'un seul mouvement circulaire, très rapide. Le second forme un seul corps qui contient d'autres corps dont le mouvement est commun ; ils ont, à eux tous, deux mouvements seulement auxquels tous participent. Les sept suivants, à partir du troisième, comprennent chacun de nombreux corps

(1) Al-Fârâbî : *Idées des habitants...*, pp. 39-40. Traduction citée.
(2) Al-Fârâbî : *al-Ta'lîqât*, pp. 9-10. Heyderabad, 1346 h.
(3) Al-Fârâbî : *Fî ma'âni al-'aql*, p. 48 ; éd. Dieterici ; tr. all., p. 79.

différant dans leurs mouvements propres et participant à d'autres mouvements. Ces corps sont de même genre, mais d'espèces différentes. Il ne saurait se trouver numériquement dans chacune de ces espèces qu'un seul (corps) auquel aucune autre chose ne puisse s'associer dans cette espèce. Ainsi, le soleil, dont aucune chose de son espèce ne saurait partager l'être : il est unique dans son être. Il en est de même de la lune et des autres astres »[1].

Voilà, en gros, le système du monde suprasensible, professé par al-Fârâbî. Dès qu'on l'examine de près, on reconnaît que c'est un système original, qui, à notre connaissance, n'a pas eu son pareil ni de modèle avant al-Fârâbî. Il ne ressemble pas au système plotinien, puisque celui-ci est triadique : l'Un, l'Intelligence (Νοῦς) et l'Âme. S'il lui emprunte quelques traits (l'image de source, ou du rayonnement), le reste n'a rien à faire avec Plotin. — Il ne ressemble pas non plus au système de Jamblique, car celui-ci professe que de toute Unité procède une dualité[2], et distingue de l'Un primordial, qui est le dernier fondement de tout être, une seconde Unité, qui se trouve entre l'Un absolu et la multiplicité ; et de ce deuxième Un seulement, il fait procéder l'Intelligible, à qui il assigne la première place après l'Unité créatrice. — Le système d'al-Fârâbî est encore plus loin de celui de Proclus. Pour celui-ci, toute unité produit une multiplicité du même ordre, et l'Un Absolu produit une pluralité d'unités, et ces unités sont absolument simples, et supérieures à l'être, à la vie et à la pensée.

La Théorie de la Connaissance

Dans la théorie de la connaissance, al-Fârâbî fait une synthèse entre l'aristotélisme et le plotinisme, c'est-à-dire qu'il professe un empirisme complété par un mysticisme intuitioniste.

C'est qu'al-Fârâbî estime que l'homme est composé de « deux substances : l'une est formée, qualifiée, ayant une grandeur, mouvante et reposante, localisée et divisible ; et l'autre est différente de la première en ces qualités, et son essence est bien distincte de l'essence de la première ; cette seconde substance est saisie par l'intellect, et échappe à l'imagination »[4].

La sensation ne saisit pas les concepts purs, mais elle les saisit mélangés ; par exemple, elle ne saisit pas Zayd (= Paul) en tant qu'il est un homme pur, mais le conçoit avec d'autres modes : quantité, qualité, lieu, posi-

(1) Al-Fârâbî : *Idées des habitants de la Cité Vertueuse*, tr. fr., p. 41.
(2) Proclus : *in Tim.* 214 a.
(3) Damascius : *De principiis*, ch. 43, début I, 86, 3 R. Voir E. Zeller : *Die Philosophie der Griechen*, III, 2, p. 746. Darmstadt, 1963.
(4) Al-Fârâbî : *al-Fuṣûṣ*, p. 9. Heyderabad, 1945.

tion, etc. Si ces autres modes faisaient partie de l'essence de l'homme, tous les hommes y participeraient.

Outre les sens, il y a d'autres facultés : la force formative (muṣawwirah), qui se trouve dans la partie antérieure du cerveau, et qui fixe les images des choses sensibles après leur séparation des sens ; — l'intuition (wahm), qui perçoit du sensible ce qui n'est pas senti, par exemple la force qu'a la brebis de saisir l'animosité du loup, quand elle le voit, mais le sens lui-même ne saisit pas cette animosité ; — la mémoire, qui emmagasine ce que l'intuition perçoit, comme la formatrice est la force qui emmagasine ce que le sens perçoit ; — la pensée discursive (mufakkirah), qui s'applique aux dépôts qui se trouvent dans les magasins de la formatrice et de la mémoire, pour les mélanger les uns avec les autres, les distinguer les uns des autres ; elle est appelée pensée discursive si elle est employée par l'intellect humain, et imaginative si elle est employée par l'intuition (wahm).

Souvent, al-Fârâbî oppose le sens à l'intellect, chacun ayant son objet propre. Le sens, dit-il, travaille dans ce qui appartient au monde de la création (ʿâlam al-khalq), tandis que l'intellect travaille dans ce qui appartient au monde de l'ordre (ʿâlam al-amr). Ce qui est au-dessus de la création et de l'ordre est caché aussi bien du sens que de l'intellect.

L'INTELLECT

Al-Fârâbî a consacré un traité spécial à l'intellect et aux différents sens auxquels il donne lieu. Sa traduction latine fut très répandue au moyen âge[1].

L'auteur commence par distinguer plusieurs significations du mot *intellect*, dont les plus importantes, au point de vue philosophique, sont au nombre de six, résumées clairement par E. Gilson[2] dans le schème général suivant :

« 1. *Intelligence*, au sens usuel de : un homme intelligent.
2. *Raison*, au sens que lui donnent les dialecticiens.
3. *Lumière naturelle*, par quoi nous connaissons les principes premiers.
4. *Prudence morale*, qui fait connaître le bien et le mal.
5. *Intellect* dont Aristote parle dans *De anima*, lib. III
   1. intellectus in potentia.
   2. intellectus in effectu.
   3. intellectus adeptus.
   4. intelligencia agens.
6. Dieu, principe de toute intellection. »

(1) Voir : Ét. Gilson : « Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant », in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, années 1929-1930, pp. 27-38 et l'appendice où il donne une édition critique de cette traduction latine faite par Jean d'Espagne.

(2) Article cité, p. 28.

Voyons de plus près cette classification.

1. L'*intellect*, dans le premier sens, désigne la faculté de celui qui agit avec réflexion. Mais est-ce que cela s'applique aussi bien à celui qui agit en bien qu'à celui qui agit en mal ? D'ordinaire on l'applique seulement à celui qui fait, avec réflexion, le bien. Car, celui qui réfléchit bien en faisant le mal est qualifié plutôt de : malin, astucieux, etc.

Mais alors le mot intellect est employé dans le sens de *prudence*, employée par Aristote, et dans ce cas le sens 1 se confondrait avec le sens 4. Car, « être raisonnable » veut dire alors : être vertueux en faisant preuve de discernement. Il se réduirait alors à : « être prudent ».

2. Quant au sens du mot *intellect*, employé souvent par les dialecticiens dans leur parole, quand ils disent d'une chose : cela appartient à ce qu'affirme, ou nie, la raison, à ce qu'accepte ou n'accepte pas la raison — ils veulent dire par là : ce qui est reconnu tout de suite, et à première vue. Ils nomment donc *intellect* ce qui est clair aux yeux de tous ou de la plupart des hommes.

3. Aristote, dans les *Seconds Analytiques*[1], emploie le mot *intellect* pour désigner la faculté de l'âme qui permet à l'homme de saisir la certitude des principes vrais et nécessaires. Cela ne se fait pas par un raisonnement ou une réflexion, mais par disposition naturelle, ou déjà dès l'enfance, sans qu'il sache d'où cela vient et comment il vient. — Cette faculté est une partie de l'âme, à laquelle appartient la première connaissance. La certitude de ces hauts principes et ces principes même forment le fondement des sciences spéculatives.

4. Dans le livre VI de *l'Éthique à Nicomaque*, Aristote emploie le mot : *intellect* pour désigner cette partie de l'âme, qui se forme grâce à l'exercice continu d'un genre de choses ; en d'autres termes, la faculté de bien discerner ce qu'il faut faire dans un tel ou tel domaine. Aristote l'appelle, dans le livre VI de l'*Éthique à Nicomaque*, la *prudence*. Celle-ci augmente, chez l'homme, avec l'âge, tant qu'il vit. Il devient un expert en la matière. On acceptera son avis, même s'il ne fournit pas de preuve. Il est rare de trouver un homme doué de cette vertu, si ce n'est parmi les vieux, car cette faculté de l'âme nécessite une longue expérience, qui ne peut pas être acquise que pendant un long temps, pour devenir maître de ces jugements vrais et sûrs.

***

Ces quatre sens ne se confondent pas : puisque l'intellect, dans le premier sens, se base essentiellement sur ce qu'on pourrait appeler la sagesse de nations, ou le sens commun, tandis que *la prudence*, désignée par le quatrième sens, est basée sur l'expérience *personnelle* de l'homme,

(1) Aristote : *Analytica Posteriora*, II, c. 19.

puisqu'elle se forme par la longue expérience que l'homme prudent aura acquise durant une longue période de sa vie. Cette *prudence* est beaucoup plus subtile que la sagesse du sens commun. De même, le sens 2 diffère totalement du sens 3, parce que l'intellect, au sens 2, s'oppose à la révélation d'une part, et à l'intuition mystique d'autre part. Il ne faut pas oublier que par *dialecticiens* al-Fârâbî entend ici les Mutakallimîn (les théologiens spéculatifs).

Il n'est pas donc juste de dire avec E. Gilson qu'« il saute aux yeux que les quatre sens du terme intellect définis par al-Fârâbî chevauchent en partie les uns sur les autres. Ainsi, le premier sens vient rejoindre le quatrième au moins dans une certaine mesure ou, pour mettre les choses au mieux, disons qu'al-Fârâbî ne nous montre pas bien en quoi il s'en distingue. Si l'intellect au premier sens ne mérite son nom que lorsqu'il s'accompagne de prudence morale, il se confond avec l'aptitude à discerner ce qu'il faut faire ou ne pas faire, ce qui constitue précisément le quatrième sens qu'al-Fârâbî vient de définir. D'autre part, l'intellection des vérités de consentement universel (sens deuxième) se distingue mal de celle des premiers principes (sens troisième), et toutes deux prises ensemble ne se distinguent aucunement de l'intellect au cinquième sens »[1]. — Mais qui a dit que l'intellect, au premier sens, ne mérite son nom que lorsqu'il s'accompagne de prudence morale? Ne dit-on pas de quelqu'un qu'il a de l'intellect (au premier sens), quoiqu'il soit jeune et sans grande expérience? D'autre part, l'intellection des vérités de consentement universel est bien distincte de l'intellection des premiers principes, puisque la première porte sur des vérités particulières et non pas sur des principes premiers et généraux.

5. Passons maintenant au cinquième sens du mot intellect, qui est le plus important, et de beaucoup, du point de vue philosophique.

Al-Fârâbî dit qu'Aristote, dans le *De Anima*, emploie le mot : intellect (νοῦς) pour désigner quatre formes d'intellect :

a) l'intellect en puissance ;
b) l'intellect en acte ;
c) l'intellect acquis ;
et *d)* l'intellect actif.

Parlons de chacun d'eux :

a) *L'intellect en puissance* (νοῦς ἐν δυνάμει) est « une âme, ou une partie de l'âme, ou une des facultés de l'âme, ou quelque chose, dont l'essence est de posséder la faculté ou la disposition d'abstraire l'essence et les formes, de tout ce qui existe, de sa matière, de sorte que ces formes constituent une forme par soi, sans matière »[2].

C'est lui qui reçoit les formes abstraites de leurs matières, et en fait

(1) Ét. Gilson, article cité, p. 29.
(2) Al-Fârâbî : *fî ma'âni al-'aql*, éd. Dieterici, p. 42.

sa propre forme. Al-Fârâbî le compare à un morceau de cire qui reçoit une empreinte si profondément que celle-ci se trouve non seulement sur sa surface, mais encore dans toute la profondeur de cire, de manière à l'imprégner tout entier et l'embrasser dans toute sa longueur, sa largeur et sa profondeur.

Il n'est donc qu'une simple possibilité de recevoir les formes abstraites de leurs matières. Une fois entré en possession de ces formes, il devient un intellect en acte, sa potentialité se trouvant actualisée.

b) L'intellect en acte (νοῦς ἐν ἐνεργείᾳ) :

« Les intelligibles en puissance deviennent intelligibles en acte quand ils sont intelligés en acte par l'intellect. Ils ont besoin d'autre chose qui les fasse passer de la puissance à l'acte. L'agent qui les fait passer de la puissance à l'acte est une essence dont la substance est une intelligence en acte et est séparée de la matière. Cette intelligence donne à l'intellect hylique (= l'intellect en puissance), lequel est intelligence en puissance, quelque chose correspondant à la lumière que le soleil donne à la vue. Le rapport de cette intelligence (agente) à l'intellect hylique (= l'intellect en puissance) est semblable à celui du soleil à la vue. La vue est une puissance et une disposition dans une matière. Avant de voir, elle possède la vision en puissance ; et les couleurs, avant d'être vues, sont vues et regardées en puissance. Il n'y a pas, dans la nature de la puissance visuelle qui est dans l'œil, d'aptitude à devenir vision en acte, ni dans la nature des couleurs d'aptitude à être vues et regardées en acte. Le soleil donne à la vue une lumière qui éclaire et aux couleurs une lumière qui les éclaire. Par la lumière qu'elle reçoit du soleil, la vue devient voyante en acte et aura les habitudes de voir en acte ; et par cette lumière, les couleurs sont vues et regardées en acte après avoir été vues et regardées en puissance. De même, cette intelligence en acte fournit à l'intellect hylique quelque chose qu'elle y imprime. Le rapport de cette chose à l'intellect hylique est semblable à celui de la lumière à la vue. Et de même que, grâce à la même lumière, la vue perçoit la lumière, cause de sa vision, le soleil, cause de la même lumière en elle (vue), et les choses visibles en puissance, lesquelles deviennent visibles en acte ; de même, par cette chose, dont le rapport est semblable à celui de la lumière à la vue, l'intellect hylique intellige cette chose elle-même et, par elle, l'intelligence en acte qui imprime en lui cette chose et qui rend les choses intelligibles en puissance, intelligibles en acte ; il (l'intellect hylique) devient alors lui-même intelligence en acte après avoir été intelligence en puissance. L'action de cette intelligence séparée dans l'intellect hylique est semblable à l'action du soleil dans la vue. Pour cela, elle a été appelée l'intellect agent. Son rang, parmi les substances séparées... au-dessous de la Cause première est le dixième. L'intellect hylique s'appelle l'intellect patient. Lorsque dans la puissance raisonnable, l'intellect agent produit cette chose, dont le rapport à elle est semblable à celui de la lumière à la vue,

alors les sensibles qui sont conservés dans la puissance imaginative deviennent intelligibles dans la puissance raisonnable »[1].

Nous reproduisons ce passage tout entier, tiré des *Idées des habitants de la Cité Vertueuse*, pour comparer ce qu'al-Fârâbî y dit avec ce qu'il dit dans le traité *De l'Intellect*, car l'exposé n'est pas tout à fait le même. En effet, on sent que dans le premier les deux intellects : en acte et acquis sont pour ainsi dire escamotés, et la relation s'établit directement entre l'intellect en puissance (en hylique) et l'intellect agent ; tandis que dans le *De l'Intellect*, les quatre genres d'intellect sont clairement articulés. Il est vrai que la distinction n'est pas bien tranchée, surtout entre les trois premiers, mais quand même elle est assez claire pour mériter un traitement individuel de chacun d'eux.

Voyons maintenant ce que notre philosophe dit, dans le *De l'Intellect*, de l'intellect en acte :

Quand les formes de l'être arrivent à l'intellect en puissance, celui-ci devient un intellect en acte. En outre, quand, à l'intellect, arrive l'intelligible qui est abstrait de la matière, cet intelligible devient un intelligible en acte après avoir été intelligible en puissance. Il devient intelligible en acte en devenant forme pour cet intellect en puissance. Donc, la constitution d'un intellect en acte et celle d'un intelligible en acte sont simultanées. Dire que cette substance est pensante ne veut dire autre chose que le fait que l'intelligible est devenu une forme pour l'intellect. C'est pourquoi : dire que cette substance pense actuellement, est la même chose que dire : une pensée actuelle.

Mais l'être de l'intelligible en acte n'est pas le même que celui de la forme qui se trouve encore avec la matière, car celui-ci est encore lié à des modes d'être qui relèvent des dix catégories : lieu, temps, etc., tandis que l'être de l'intelligible en acte, dès qu'il est saisi par l'intellect, est soustrait à toutes ces déterminations catégorielles. On est donc en face d'un nouvel ordre d'être, à savoir : les intelligibles purs.

L'intellect en puissance devient en acte par rapport seulement aux êtres dont il a appréhendé les formes, mais il reste en puissance à l'égard de tous les autres êtres qu'il n'a pas encore appréhendés.

« Quand l'intelligible devient un intelligible en acte, il devient un être dans le monde et est compté comme intelligible parmi la totalité des êtres. Mais il appartient à la nature de tout étant qu'il soit intelligé et devienne une forme de cette substance (l'intellect). S'il en est ainsi, rien ne s'oppose à ce que l'intelligible, en tant qu'il est intelligible en acte et intellect en acte, soit intelligé. Car, ce qui est intelligé n'est autre chose que l'intellect en acte »[2].

(1) Al-Fârâbî : *Idées des habitants de la Cité vertueuse*, tr. fr., pp. 65-66.
(2) Al-Fârâbî : *Fî ma‘ânî al-‘aql*, éd. Dieterici, p. 44, tr. allemande, pp. 69-70.

c) *L'intellect acquis* (νοῦς ἐπίκτητος) :

Passons maintenant à l'intellect acquis. Voici d'abord ce qu'al-Fârâbî en dit dans le *De l'Intellect :*

« Quand l'intellect en acte intellige l'intelligible, qui déjà se constitue en formes d'autant que celles-ci sont intelligées en acte, alors l'intellect, que nous avons auparavant désigné comme étant en acte, devient un intellect acquis. Alors quand il y a quelque chose, dont la forme n'est ni dans une matière, ni fut auparavant dans une matière, cette forme, quand elle est intelligée, devient quelque chose dont l'existence est intelligée. Celle-ci lui appartenait avant d'être intelligé »[1].

Cela veut dire qu'à côté des formes abstraites de leurs matières, il y a « des formes qui ne sont pas, n'ont jamais été et ne seront jamais dans des matières et que par conséquent notre intellect n'a pas besoin d'abstraire pour pouvoir les appréhender. Il est à leur égard dans la même situation qu'à l'égard de sa propre essence, c'est-à-dire qu'il se trouve en face d'un objet immédiatement intelligible ; aussi, lorsque l'intellect appréhende une forme de ce genre, à la différence de ce qui se passe pour les formes des corps matériels, elle est en lui, pendant son acte d'intellection, exactement ce qu'elle était avant. L'ensemble des formes pures, dont l'être en soi est exactement le même que l'être qu'elles ont dans notre pensée, forme l'objet de ce que l'on nomme l'intellect acquis »[2].

L'intellect acquis est, pour ainsi dire, le substrat de ces formes et il sera la forme de l'intellect en acte, et celui-ci est pour ainsi dire le substrat et la matière de l'intellect acquis. L'intellect en acte est à son tour la forme de l'intellect en puissance, et celui-ci est une matière par rapport à celui-là.

Parmi les formes, les plus hautes sont comme des formes par rapport aux plus basses. Quand les formes s'élèvent, par degrés, de la matière première, elles parviennent à la nature, qui se trouve constituée de formes corporelles dans des matières hyliques, et de là elles montent finalement jusqu'à l'intellect acquis, c'est-à-dire jusqu'à ce qui est semblable aux étoiles et aux limites jusqu'auxquelles arrivent les choses qui sont en rapport avec la matière.

Si ces formes s'élèvent jusqu'au premier degré de l'être immatériel, ce premier degré sera le degré de l'intellect actif.

Comme on le voit, l'intellect en acte vient d'abord, et l'intellect acquis vient par la suite, car l'intellection des formes intelligibles pures ne peut se faire qu'une fois qu'on a pensé tout l'intelligible abstrait.

« Ainsi, nous obtenons une série hiérarchique de trois intellects : en commençant par le bas, on rencontre d'abord l'intellect en puissance, à qui l'intellect en acte sert de forme ; puis, au-dessus du premier, on

(1) Al-Fârâbî : *Fî ma‘ânî al-‘aql*, p. 45 ; tr. all., p. 71.
(2) Ét. Gilson : article cité, pp. 31-32.

rencontre l'intellect en acte, qui informe l'intellect en puissance au-dessous de lui, mais est informé par l'intellect acquis au-dessus de lui. Si l'on suit la série des intellects en sens inverse, on trouve donc au contraire d'abord les formes pures, puis l'intellect acquis qui leur sert en quelque sorte de substrat et de matière, puis l'intellect en acte ; puis l'intellect en puissance, qui sert de matière à l'intellect en acte ; enfin, à partir de là, les formes commencent de descendre jusqu'aux formes corporelles, d'où elles s'élèvent progressivement en sens inverse, se séparant lentement de la matière en s'efforçant à l'envi de rejoindre l'immatériel »[1].

Il y a donc, pour al-Fârâbî, deux sortes d'intelligibles : les formes corporelles qui nous sont connues par abstraction, et les formes séparées qui nous sont connues par intuition après avoir épuisé la connaissance des formes corporelles.

d) *L'intellect actif* (νοῦς ποιητικός) :

Arrivons maintenant au plus important de ces intellects : l'intellect actif.

Al-Fârâbî nous dit qu'Aristote mentionne ce genre d'intellect dans le troisième livre du *De Anima*. « C'est une forme immatérielle, qui ne fut jamais dans une matière, et n'y est jamais. C'est en quelque sorte un intellect en acte et il ressemble beaucoup à l'intellect acquis. C'est lui qui change cette substance, qui fut un intellect en puissance en (un intellect) en acte, et l'intelligible en puissance en un intelligible en acte. L'intellect actif se trouve, par rapport à l'intellect en puissance, dans la même relation que celle du soleil par rapport à l'œil, qui, tant qu'il se trouve dans l'obscurité, ne peut voir qu'en puissance. Le concept de l'obscurité est celui de la transparence potentielle. La transparence veut dire l'éclairage de quelque chose de lumineux qui se trouve vis-à-vis. Quand le rayon arrive à l'œil, à l'art ou à quelque chose de semblable, alors l'œil deviendra par là actuellement voyant, et les couleurs seront actuellement vues.

Bien plus. Nous croyons, non seulement que l'œil sera par là actuellement voyant, par le fait que le rayon et la transparence actuelle lui parviennent, mais plutôt que, quand l'actuelle transparence lui parvient, les formes de ce qui est objet de vision se présentent, et précisément parce que les formes de l'objet à voir lui sont parvenues que l'œil voit actuellement...

De la même manière, il parvient à l'intellect en puissance quelque chose qui se trouve par rapport à lui comme la faculté actuelle de voir par rapport au regard. Cela lui sera octroyé par l'intellect actif, et celui-ci est donc le principe par lequel le pensé, qui fut seulement potentiel, devient actuel. Exactement comme le soleil rend l'œil voyant en acte, et le pensé un pensé actuel, par ceci qu'il leur octroie des rayons, de

(1) Ét. Gilson : article cité, p. 32.

même l'intellect actif rend l'intellect en puissance un intellect en acte, par ceci qu'il emprunte quelque chose à ce principe (l'intellect actif) et par là seulement l'intelligible devient un intelligible en acte. Donc, l'intellect actif est une sorte d'intellect acquis »[1].

C'est donc grâce à l'intellect actif que l'intellect en puissance devient en acte et que les intelligibles en puissance deviennent des intelligibles en acte. Son rôle est donc semblable à celui du soleil par rapport à l'œil et à la puissance de vue : de possible celle-ci devient, sous l'action de la lumière, actuelle.

Al-Fârâbî est hésitant quand il détermine la relation entre l'intellect acquis et l'intellect agent. Une fois il dit : « l'intellect en acte ressemble à un substrat et à une matière de l'intellect acquis et l'intellect en acte est une forme de cette substance (= l'intellect hylique) ; donc cette substance ressemble à une matière »[2], et dans un autre endroit il dit : « l'intellect agent est une sorte d'intellect acquis ; les formes des êtres y sont toujours, mais leur être là-dedans se trouve selon un ordre qui diffère de l'ordre selon lequel elles se trouvent dans l'intellect qui est en acte »[3]. Car, dans l'intellect en acte, le plus bas précède le plus haut. Nous montons du plus bas être, parmi les choses, au plus haut, comme il est dit dans les *Seconds Analytiques*, puisqu'on s'élève du plus connu au moins connu ; or, le plus parfait est, pour nous, le moins connu, c'est-à-dire que notre ignorance de lui est la plus forte. « C'est pourquoi nous sommes poussés à la supposition que l'ordre de l'être, par rapport à l'intellect en acte est l'inverse de celui qui concerne l'intellect actif. Car l'intellect actif pense d'abord toujours le plus parfait des êtres. Il est vrai que les formes, qui se trouvent jointes aux matières, sont, dans l'intellect actif, abstraites, mais cela non pas de telle sorte qu'elles se trouvâssent auparavant dans des matières et puis furent abstraites, mais de telle sorte que ces formes fussent toujours en lui. Ils ne furent que dans le domaine de la matière première et des autres matières de telle sorte que les formes, qui furent dans l'intellect actif, fussent données avec les matières »[4].

L'intellect actif est indivisible, ou son être consiste en des choses indivisibles. Il confère à la matière les formes de ce qui se trouve dans sa substance ; mais la matière ne peut les accepter (ou les recevoir) qu'en tant que divisées[5]. En d'autres termes, l'intellect actif est purement actuel, toujours en acte, « mais il ne trouve pas toujours à sa disposition des matières aptes à subir son influence, soit parce que la matière elle-même s'y refuse, soit parce qu'une influence contraire y contrebalance la sienne », comme l'explique M. Étienne Gilson[6].

(1) Al-Fârâbî : *Fî ma'ânî al-'aql*, pp. 46-47, éd. Dieterici ; tr. all., pp. 73-75.
(2) Al-Fârâbî : *op. cit.*, p. 46 ; tr. all., p. 73.
(3) Al-Fârâbî : *op. cit.*, p. 47 ; tr. all., p. 75.
(4) Al-Fârâbî, *op. cit.*, p. 48 ; tr. all., 75-76.
(5) Voir *op. cit.*, p. 48 ; tr. all., p. 76.
(6) Ét. Gilson : article cité, p. 35.

Comme nous avons vu dans le passage que nous avons reproduit du livre *Des Idées des habitants de la Cité vertueuse*, l'intellect actif (ou agent, *fa''âl*) parmi les substances séparées au-dessous de la Cause première est le dixième en rang. Les dix Intelligences sont au-dessus de l'Être Premier ; et la première de ces Intelligences se distingue entièrement de l'Être Premier, celui-ci se trouvant au delà de la plus haute des Intelligences séparées, c'est-à-dire au delà de la première des Intelligences motrices elles-mêmes. M. Gilson observe ici avec raison que « nous rencontrons ici pour la première fois une idée qui se répandra dans le moyen âge latin par l'intermédiaire d'Avicenne[1] : la distinction radicale entre Dieu et le premier moteur. A cette conception se rattache en effet la doctrine avicennienne de l'impossibilité de toute preuve purement physique de l'existence de Dieu. Le fait est intéressant non seulement en ce qu'il souligne l'écart qui sépare al-Fârâbî d'Aristote, bien qu'al-Fârâbî lui-même n'ait nullement conscience de cet écart, mais encore en ce qu'il nous en suggère l'origine[2] ». Mais nous ne pouvons pas souscrire à ce qu'il affirme, quand il dit : « On peut discuter pour savoir si l'intellect agent d'Aristote est ou non une substance séparée, mais il est indubitable que, si c'est une substance séparée, cette substance est Dieu »[3]. Car, il est possible, et même vrai, qu'Aristote admette d'autres substances séparées que Dieu. Il n'y a aucune incompatibilité entre l'affirmation que l'intellect agent est une substance séparée et l'affirmation que l'intellect agent est entièrement distinct de Dieu. En effet, les 47 ou 55 intelligences des sphères, dont Aristote parle dans le chapitre 8 du livre Λ de *La Métaphysique*, sont considérées par Aristote comme des substances séparées.

* * *

Voilà la théorie de l'intellect, chez al-Fârâbî, telle qu'elle est exposée dans le traité du *De l'Intellect* et dans les *Idées des habitants de la Cité vertueuse*. Il faut la distinguer nettement des développements qu'on trouve dans les *Pierres précieuses de la sagesse*[4] *(Fuṣûṣ al-ḥikam)*, qui prennent une tournure nettement mystique et bien étrangère à la doctrine d'Aristote, et rejoignent l'image que trace al-Fârâbî de l'homme parfait ou du chef idéal de *sa Cité vertueuse*[5], dont l'âme serait « parfaite et en union avec l'intellect actif ».

(1) Pour Avicenne, en effet, le premier causé est une intelligence pure, car il est une forme sans matière ; c'est la première des Intelligences séparées, « et il semble que c'est le principe moteur de la sphère extrême, selon l'amour » (*Al-Shifâ'*, Al-Ilâhyyât, p. 404. Le Caire, 1960).
(2) Ét. Gilson : article cité, p. 37.
(3) Ét. Gilson : article cité, p. 37.
(4) Al-Fârâbî : *Fuṣûṣ al-ḥikam*, pp. 9, 13, et *passim*. Éd. Heyderabad, 1345 h.
(5) Al-Fârâbî : *Idées des habitants...*, ch. 27, p. 82 de la traduction française citée.

Dans son livre *Al-syasât al-madanyyah*, al-Fârâbî décrit ainsi le rôle de l'intellect agent : « le rôle de l'intellect agent, dit-il, est de prendre soin de l'animal raisonnable (= l'homme), pour chercher à le faire atteindre le plus haut degré de perfection, permis à l'homme d'atteindre, c'est-à-dire l'extrême bonheur, et cela se vérifie quand l'homme atteint le rang de l'intellect agent. Cet état se réalise quand l'homme devient séparé du corps, n'ayant besoin, pour subsister, d'aucune autre chose inférieure à lui, comme le corps, la matière ou un accident quelconque, et quand il persiste toujours dans (cet état de) perfection »[1]. Al-Fârâbî dit qu'il mérite qu'on l'appelle : « l'Esprit Fidèle » (al-rûḥ al-amîn) et « l'Esprit Saint » (rûḥ al-qudus) ; et son rang est celui du Royaume (de Dieu : malakût). Par là, notre philosophe met l'accent sur l'aspect divin de l'intellect agent, et prépare le chemin à la théorie de l'union entre l'âme humaine et l'intellect actif, théorie qui trouvera un ardent partisan dans la personne d'Ibn Bâjjah.

La Morale et la Politique

1. *La science politique*

Dans les œuvres d'al-Fârâbî qui nous restent, il n'y a pas de distinction tranchée entre la morale et la politique. La cause en semble être qu'il ne considère la morale de l'homme qu'en tant que celui-ci vit dans une cité. Aussi assigne-t-il à la politique (al-'ilm al-madani = mot à mot la science civile) la tâche d'investiguer « toutes les choses par lesquelles l'homme atteint la perfection, ou à l'aide desquelles il peut l'atteindre, à savoir : les biens, les vertus et les bonnes actions. En outre (cette science) les distingue des choses qui empêchent d'atteindre cette perfection, à savoir : les maux, les vices et les mauvaises actions. Elle définit chacune d'elles, comme elle vient, d'où elle provient, pourquoi elle se réalise, et en vue de quoi elle est, jusqu'à ce qu'elles soient toutes connues, intelligées et distinguées les unes des autres. Voilà la science politique, qui est la science des choses par lesquelles les habitants des cités, grâce à la société (mot à mot : à l'association) civile, atteignent le bonheur, chacun selon sa capacité naturelle. Elle montre à l'homme que la société civile, et l'ensemble qui se forme par l'association des civils dans la cité, ressemble à l'association des corps dans l'ensemble du monde ; elle lui montre encore les correspondances entre ce que la cité et la communauté contiennent et ce que contient l'ensemble du monde »[2].

Le bonheur de l'homme est donc lié étroitement à la vie en société, car il ne peut pas l'atteindre s'il est isolé. Idée étrange dans la bouche

(1) Al-Fârâbî : *Al-syâsât al-madanyyah*, p. 3. Heyderabad, 1346 h.
(2) Al-Fârâbî : *Taḥṣîl al-sa'âdah*, pp. 15-16. Heyderabad, 1345 h.

d'un homme à tendances mystiques, qui estime ailleurs que la perfection pour l'homme réside dans l'union de son âme avec l'intellect actif ! Mais la vérité est qu'al-Fârâbî, quand il parle politique, oublie trop son mysticisme, ou n'essaie pas d'être toujours conséquent avec lui-même. Puisque en politique il s'inspire essentiellement de Platon et d'Aristote, il n'est que trop naturel qu'il oublie — pour un certain temps, quitte à y revenir plus tard — ses idées mystico-religieuses.

Aussi ne voyons-nous pas chez lui — du moins dans les œuvres qui nous restent — aucun développement sur l'éthique, au sens propre du mot.

Sa définition de la science politique (al-ʿilm al-madani) dans son traité intitulé *Iḥṣâʾ al-ʿulûm (De Scientiis)* ne fait que corroborer cette observation. Voici cette définition : « la science politique examine les classes des actions et des conduites volontaires, — les facultés, les caractères, les qualités et les dispositions d'où dérivent ces actions et ces conduites-là, — les fins que celles-ci doivent poursuivre, — comment elles doivent se trouver en l'homme, et comment les conserver. Elle distingue entre les buts dans lesquels les actes sont accomplis et les conduites poursuivies, et montre que parmi elles il en est des actions qui constituent vraiment le bonheur, et il en est d'autres qui sont supposées être (constitutives de) bonheur sans l'être en effet ; — que celles qui constituent vraiment le bonheur ne peuvent pas exister dans cette vie, mais dans une autre vie qui viendra après celle-ci, à savoir la vie dans l'au-delà, tandis que celles qui sont supposées être (constitutives de) bonheur, par exemple la richesse, le haut rang et les plaisirs, ne sont que des fins dans cette vie ici-bas. Elle fait des distinctions entre les (différentes sortes d')actions, et montre que celles par lesquelles on atteint le vrai bonheur sont les bonnes et les belles et les vertus, tandis que les autres sont des maux, des vices et des défauts ; et que, chez les hommes, les actions et les conduites sont distribuées entre les cités et les nations selon un certain ordre, et accomplies d'une manière commune »[1].

Cette philosophie civile *(al-falsafah al-madanyyah)*, comme il l'appelle un peu plus loin, a pour objet d'établir des lois générales, et de donner des directives pour leur application selon les cas, et les temps.

Elle est composée de deux parties : la première contient la définition du bonheur, la distinction entre le vrai bonheur et le faux, l'énumération des actions, des conduites, des caractères et des qualités volontaires qui sont répandues parmi les villes et les nations, en distinguant les bonnes d'avec les mauvaises. La seconde partie de cette science comprend comment ordonner les bonnes conduites dans les cités et les nations, la définition des bonnes actions, l'énumération des fonctions et des régimes bons et mauvais dans l'administration de la cité et de la nation. Ces régimes sont décrits dans *La Politique* d'Aristote, dans *La République* de

(1) Al-Fârâbî : *Iḥṣâʾ al-ʿulûm*, pp. 102-103 ; Le Caire, 1949.

Platon et dans d'autres livres de celui-ci. Les mauvais gouvernements sont comme des maladies qui frappent les cités vertueuses.

On y expose comment les bons gouvernements se détériorent et deviennent des mauvais régimes, et les raisons qui amènent ce changement. On y énumère les différentes actions par lesquelles on peut gouverner efficacement les villes et empêcher celles-ci de dégénérer en cités viles ; comment s'y prendre pour redresser celles-ci et les rendre de nouveau vertueuses. On y montre que la cité vertueuse ne reste vertueuse que si leurs gouverneurs (rois) se succèdent dans le temps selon des règles déterminées, de sorte que le successeur succède au prédécesseur selon les mêmes règles qui ont établi celui-ci sur le trône. Il faut que leur succession soit sans interruption.

On y indique encore quelles sont les conditions naturelles que les fils des rois doivent remplir pour succéder à leurs pères ; — comment faut-il les éduquer pour qu'ils remplissent bien leurs fonctions de rois et devenir des rois parfaits[1].

2. *La Cité*

Il est remarquable qu'al-Fârâbî associe toujours : *cités* et nations *(al-mudan wa al-umam)*. Cela le distingue bien de Platon et d'Aristote, pour lesquels la *polis* (la cité) est l'État et ne parlent pas de la nation comme entité politique. Cela tient à plusieurs raisons :

a) D'abord la *cité (polis)*, au sens de cité grecque, n'a pas existé en Islam. Al-Fârâbî ne pouvait pas parler de cette forme d'état qui n'avait pas sa correspondante en pays d'Islam. Il ne voyait autour de lui que deux formes : l'empire musulman gouverné par le *Caliphe*, et les petits états plus ou moins indépendants du Centre du Califat ;

b) Ensuite le monde habité a été divisé selon l'explication des juristes musulmans en deux parties : le royaume de l'Islam *(dâr al-islâm)* et le royaume de la guerre (*dâr al-ḥarb*, c'est-à-dire tous les autres pays non soumis au pouvoir de l'Islam). Force lui fut de changer sa perspective politique en fonction de cet état de choses dont on ne trouvait pas de pareil au monde grec de Platon et d'Aristote.

Le mot de *madînah*, employé par al-Fârâbî, n'est pas donc propre, et risque de nous induire en erreur si nous le comprenons comme équivalent du mot grec *polis* chez Platon et Aristote. Al-Fârâbî a conservé la terminologie de ses maîtres, en la vidant de son sens. Aussi vaut-il mieux comprendre toujours le terme *madinah* (cité) sous sa plume comme équivalent de : régime, état[2], gouvernement.

Les sociétés humaines sont de trois sortes : grande, moyenne et petite.

(1) Cf. *op. cit.*, pp. 104-106.

(2) Chez Aristote, le mot *polis* a quelquefois le sens de : *état* en général. Voir Ernest Barker : *The Politics of Aristotle*, p. 106. Oxford, 1946.

« La grande est la société de plusieurs nations qui s'associent et coopèrent entre elles. La moyenne est la nation *(al-ummah)*. La petite est celle qui renferme la cité. Ces trois sont les sociétés complètes. La cité est la première des formes complètes. Quant aux sociétés dans les villages, les quartiers, les rues et les maisons, ce sont des sociétés incomplètes. La plus incomplète (ou imparfaite) est celle de la maison ; c'est une partie de la société de la rue ; celle-ci, à son tour, est une partie de la société du quartier ; celle-ci est une partie de la société de la cité. Les sociétés des quartiers et des villages sont en vue de (la société de) la cité, avec cette différence que les quartiers sont des parties de la cité, tandis que les villages sont les servants de la cité. La société de la cité est une partie de la nation. La nation se divise en cités. La société humaine complète, au sens absolu, se divise en nations. Une nation se distingue d'une autre nation par deux choses naturelles : le caractère naturel et les qualités naturelles, et par une troisième chose qui est conventionnelle mais entre pour un peu dans les choses naturelles, à savoir : la langue, par laquelle on s'exprime. Parmi les nations, les unes sont grandes, les autres sont petites »[1].

Puis, al-Fârâbî énumère les causes naturelles des différences entre les nations : leurs situations par rapport à la sphère céleste, aux étoiles fixes et aux différentes positions des sphères obliques ; les différences entre les différentes positions des sphères obliques ; les différences entre les différentes parties de la terre, les différences de leurs nourritures, des climats, des eaux, des plantes et des animaux.

C'est par l'entr'aide que la cité, la nation et la terre habitée peuvent atteindre le bonheur, puisque l'homme, « de par sa nature, a besoin, pour atteindre ses plus hautes perfections, de plusieurs choses qu'il ne peut à lui seul réaliser toutes »[2], aussi doit-il recourir à d'autres personnes dont chacune lui en fournira une.

3. *La Cité vertueuse idéale*[3]

Al-Fârâbî compare la cité à un corps, avec le cœur comme centre et les organes qui le servent et le maintiennent. Aussi a-t-elle un chef, qui correspond au cœur, et différentes personnes qui servent la cité et la maintiennent en bon état, selon un ordre déterminé. Parlons maintenant des qualités qu'il faut exiger du chef de la cité vertueuse.

« Le chef de la cité vertueuse [lire : idéale] ne saurait être une personne quelconque, car le gouvernement dépend de deux choses : l'une, une

(1) Al-Fârâbî : *Al-syâsât al-madanyyah*, pp. 39-40. Heyderabad, 1346 h.
(2) Al-Fârâbî : *Idées des habitants...*, p. 76, tr. fr. citée.
(3) Les trois traducteurs en français l'ont appelée : la cité *vertueuse*. Nous estimons que cette traduction est mauvaise, sinon fausse. Le mot *fâḍilah (al-madînah al-fâḍdilah)* exprime l'excellence, le plus haut degré, en un mot : l'idéal ; il ne se limite pas à la vertu. C'est une traduction exacte et littérale des mots grecs correspondants : ἀρίστη πολιτεία.

aptitude naturelle, et la seconde, une disposition et un habitus volontaires. Le gouvernement échoit à celui qui est naturellement prédisposé. » C'est lui qui domine, et il n'est dominé par personne. Et al-Fârâbî énumère douze qualités innées que doit posséder le chef de la Cité vertueuse [lire : idéale]. Les voici :

« 1. Posséder ses organes au complet, et que leurs puissances se prêtent aux actions qu'ils doivent accomplir, (de sorte que) s'il entreprend une action à l'aide de l'organe approprié, il l'accomplisse aisément ;

2. Bien être doué naturellement pour comprendre et se représenter tout ce qu'il s'entendra dire, le saisissant selon le sens visé par son interlocuteur et selon la réalité ;

3. Bien retenir ce qu'il comprend, voit, entend et perçoit, en somme ne presque rien oublier ;

4. Avoir l'esprit sagace et pénétrant, de sorte que, s'il aperçoit le moindre indice d'une chose, il la laisse telle que la montre cet indice ;

5. Posséder une belle élocution et pouvoir énoncer avec une clarté parfaite tout ce qu'il conçoit ;

6. Aimer à s'instruire et apprendre, y être enclin et y parvenir aisément sans fatigue ni préjudice résultant de l'effort déployé ;

7. N'être pas avide du manger, du boire et du plaisir charnel, évitant de par sa nature les amusements et détestant les plaisirs qui en découlent ;

8. Aimer la véracité et les véridiques, haïr le mensonge et les menteurs ;

9. Avoir de la grandeur d'âme et aimer la dignité : son âme s'élèvera naturellement au-dessus des vilenies pour s'attacher aux choses nobles ;

10. Mépriser l'or et l'argent et tous les biens de la terre ;

11. Aimer, par nature, la justice et les justes, haïr l'injustice et la tyrannie et ceux qui les commettent, user d'équité vis-à-vis des siens et des autres hommes, y inciter et dédommager la victime de l'injustice, donnant à tous ce qu'il estimera bon et beau ; être droit, docile, ni obstiné ni entêté, si on l'invite à être juste, mais inflexible si on lui demande une injustice ou une vilenie ;

12. Être d'une forte décision, audacieux, entreprenant, sans crainte ni faiblesse, dans ce qu'il estime devoir accomplir. »[1].

L'auteur confesse tout de suite que « la réunion de toutes ces qualités dans le même individu est difficile ; c'est pourquoi les hommes ainsi doués ne se rencontrent qu'un à un, et ne forment qu'une minorité ». C'est pourquoi il se contente d'un chef réalisant en lui six ou cinq.

A côté de ces qualités naturelles, al-Fârâbî exige que le chef, à l'âge adulte, remplisse six conditions, qui sont des qualités acquises :

(1) Al-Fârâbî : *Idées des habitants...*, pp. 83-84, tr. fr. citée. Nous avons numéroté les qualités.

« La première est d'être sage ;

La seconde est d'être savant, connaissant les lois, traditions et coutumes établies pour la cité par ses premiers *(imâms)*, s'y conformant fidèlement dans tous ses actes ;

La troisième est d'avoir une excellence de déduction dans ce au sujet de quoi aucune loi ne lui est parvenue de ses prédécesseurs, et de prendre exemple, dans cette déduction, des premiers *imâms ;*

La quatrième est de posséder une excellence de réflexion et une puissance de déduction pour connaître, à un moment donné, les faits présents et les événements qui doivent survenir, et qui ne sont pas de nature à avoir été prévus par les premiers *(imâms)*, se proposant dans ses déductions d'améliorer l'état de la cité ;

La cinquième est d'avoir une excellence de direction par la parole vers les lois des premiers *(imâms)* et celles qui ont été déduites à leur suite et à leur exemple ;

La sixième est d'avoir une fermeté corporelle dans l'accomplissement des opérations de guerre et ce en possédant l'art militaire inférieur et supérieur. » (*op. cit.*, pp. 84-85).

Mais, parmi ces conditions, la plus importante est la première, c'est-à-dire : être sage, de sorte que « si, à un moment donné, la sagesse ne se rencontre pas dans le gouvernement, et malgré que celui-ci satisfasse à toutes les autres conditions, la cité vertueuse demeurera sans roi et le chef s'occupant du gouvernement de cette cité ne sera point roi. Cette cité est exposée à la ruine. Et, s'il ne se rencontre pas de sage à adjoindre (au gouvernement), la cité ne tardera pas à être ruinée » (*op. cit.*, p. 85). Et voilà qu'al-Fârâbî rejoint la conception platonicienne du roi-philosophe.

Ce sage fârâbien est « au rang le plus achevé de l'humanité et au faîte du bonheur. Son âme est parfaite et unie à l'intellect agent... Il connaît tout acte capable de procurer le bonheur » (*op. cit.*, p. 82). Il est « naturellement disposé à recevoir de l'intellect agent, à l'état de veille ou pendant le sommeil, les particuliers mêmes ou leurs imitations, puis les imitations des intelligibles. Son intellect patient a atteint sa perfection par l'appréhension de tous les intelligibles, sans que rien ne lui en soit refusé, et est devenu intelligence en acte » (*op. cit.*, p. 81).

C'est par la vertu de la pensée *(al-faḍîlah al-fikryyah)* que le roi accomplit au mieux sa fonction, car c'est par cette vertu qu'on peut déduire ce qui est le plus utile et le plus beau dans les fins communes poursuivies par l'État[1].

Aussi faut-il que les rois et les *imâms* étudient les sciences spéculatives, en étudiant d'abord les premières prémisses dans chacune des sciences spéculatives, et comment les classifier ; puis en employant les méthodes

(1) Al-Fârâbî : *Taḥṣîl al-sa'âdah*, p. 23. Heyderabad, 1345 h. L'édition est très défectueuse ; nous l'avons corrigée autant que possible.

logiques dans ces sciences théoriques. Cela doit se faire selon l'ordre préconisé par Platon. Quant aux communs, Ils doivent être instruits dans ces sciences par des méthodes persuasives (iqnâ'yyah), et par l'imagination. Mais il faut distinguer entre les différentes nations et cités dans l'acquisition de ces sciences. — En ce qui concerne les vertus pratiques et les arts pratiques, il faut que les communs du peuple les apprennent par la pratique à l'aide de deux méthodes : les discours persuasifs, et les discours émotifs, de manière à ce qu'ils possèdent l'habitus dans ces arts.

Le roi est le maître et l'instructeur de sa nation, comme le maître de la maison est son maître et instructeur. De même que l'éducateur éduque par la persuasion ou par la contrainte, le roi éduque sa nation par la persuasion ou par la contrainte, selon les cas[1].

A cette occasion, al-Fârâbî fait une distinction très nette entre l'élite et la masse dans l'acquisition de la science : l'élite possède la science étayée par des démonstrations sûres, tandis que la masse se contente de ce qui est du ressort du sens commun (bâdî al-ra'y al-mushtarak, *op. cit.*, p. 36, dernière ligne). « L'élite, dans leurs connaissances théoriques, ne se contentent pas de ce qu'enseigne le sens commun, mais ils croient ce qu'ils croient et savent ce qu'ils savent d'après des prémisses profondément examinées et prouvées »[2].

Le chef de l'État est l'élite de l'élite, parce qu'il n'a jamais recours à ce qu'enseigne le sens commun seulement, mais sa science est établie sur des preuves sûres et irrécusables. C'est pourquoi il est le philosophe κατ' ἐξοχήν. « Cette science est appelée chez les Grecs la sagesse au sens absolu, et la plus haute sagesse ; l'acquisition de cette sagesse, ils l'appellent : la philosophie, et veulent dire par là : l'amour de la plus haute sagesse ; et celui qui la possède ils l'appellent : philosophe, c'est-à-dire : celui qui aime et se consacre à la plus haute sagesse. Ils estiment que (la philosophie) est en puissance toutes les vertus, et l'appellent la science des sciences, la mère des sciences, la sagesse des sagesses, l'art des arts ; c'est-à-dire l'art qui comprend tous les arts, la vertu qui comprend toutes les vertus, et la sagesse qui enveloppe toutes les sagesses... Si l'on considère de près le philosophe au sens absolu, on verra qu'il n'y a pas de différence entre lui et le chef de l'État. Or, celui qui a le pouvoir d'appliquer la théorie aux autres choses est capable de rendre celles-ci intelligibles et d'accomplir les actes volontaires qui en découlent. Sa philosophie est d'autant plus parfaite qu'il est plus capable de faire cette application. Donc, le parfait absolument est celui qui possède les vertus théoriques d'abord, et les vertus pratiques ensuite, par une intuition sûre (ou un discernement sûr), et qui est capable de les créer dans les nations et les cités dans la mesure où cela est possible pour chacune d'elles. Puisque il ne peut pas avoir la puissance de les créer qu'en employant

(1) Al-Fârâbî : *op. cit.*, pp. 30-32.
(2) *Op. cit.*, p. 37.

les démonstrations sûres, les méthodes de persuasion et les méthodes imaginatives, volontairement ou par force, le philosophe absolument est le premier chef de l'état »[1].

Qu'on l'appelle philosophe, roi, premier chef, législateur, *imâm*, c'est tout un. Car, le mot *roi (malik)* désigne celui qui est capable. La capacité parfaite embrasse la puissance totale. La puissance totale exige la connaissance parfaite, la vertu parfaite, et la pensée totale ; sinon, on serait capable de rien. « C'est pourquoi le roi absolument est lui-même le philosophe législateur »[2]. De même l'*imâm*, en langue arabe, indique : « celui qu'on suit ». S'il n'est pas parfait en pensée, connaissance et vertu, il ne sera pas suivi absolument. Pour qu'on soit suivi absolument, il faut qu'on possède la plus haute vertu, la plus sûre connaissance et la plus pénétrante pensée — ce qui ne se trouve que dans un philosophe. Donc, un *imâm* doit être un philosophe.

Mais il doit être un philosophe authentique, car il y en a de faux : « un faux philosophe est celui qui commence à apprendre les sciences sans préparation ; en effet, celui qui veut entreprendre la spéculation, doit avoir une disposition naturelle aux sciences spéculatives, et remplir les conditions mentionnées par Platon dans *La République*[3], à savoir : être bien intelligent et capable de comprendre ce qui est essentiel dans une chose ; avoir une bonne mémoire ; être persévérant dans la poursuite de la science, prêt à supporter les fatigues que celle-ci exige ; être par nature ami de la véracité et des véridiques, de la justice et des justes ; n'être pas effréné ni obstiné dans ce qu'il désire ; n'être pas avide en matière de nourriture et de boisson alcoolique ; ne faire pas cas, de par sa nature, des désirs, de l'argent et d'autres choses semblables ; ne pas se mêler de ce qui est un objet de blâme chez les hommes ; être pieux, docile à la bonté et à la justice, rebelle au mal et à l'iniquité ; être d'une décision ferme en ce qui concerne la chose vraie ; être éduqué selon des lois et des coutumes qui s'accordent avec son naturel ; être un bon croyant selon la religion dans laquelle il fut élevé, attaché aux bonnes actions préconisées par sa religion, ne manquant pas à leur totalité ni à leur majorité ; avec cela, cultivant les vertus qui sont considérées généralement comme telles, ne manquant pas aux bonnes actions qui sont considérées généralement bonnes (mot à mot belles). Le jeune qui est ainsi, et qui commence à apprendre la philosophie et l'apprend, peut ne pas devenir un faux philosophe »[4].

Al-Fârâbî donc préconise avec la plus grande insistance que le roi, le chef de l'État, le législateur, ou l'*imâm* soit un philosophe, et n'éprouve

(1) Al-Fârâbî : *Taḥṣîl al-sa'âdah*, pp. 38-40. Heyderabad, 1345 h.

(2) *Ibidem*, p. 43.

(3) Voir Platon : *La République*, V, 475 c - 480 ; 484 a - 487 a. On en donnera l'essentiel plus bas.

(4) Al-Fârâbî : *Taḥṣîl al-sa'âdah*, pp. 44-45.

aucune gêne de le proclamer très haut. Ce n'est plus la gêne qu'a éprouvée Platon en émettant cette idée dans *la République* quand il dit :

« A moins que les philosophes ne deviennent rois dans les États, ou que ceux qu'on appelle à présent rois et souverains ne deviennent de vrais et sérieux philosophes, et qu'on ne voie réunies dans le même sujet la puissance politique et la philosophie, à moins que d'autre part une loi rigoureuse n'écarte des affaires la foule de ceux que leurs talents portent vers l'une ou l'autre exclusivement, il n'y aura pas... de relâche aux maux qui désolent les États, ni même, je crois, à ceux du genre humain ; jamais, avant cela, la constitution que nous venons de tracer en idée ne naîtra, dans la mesure où elle est réalisable, et ne verra la lumière du jour. Voilà ce que depuis longtemps j'hésitais à déclarer, parce que je prévoyais combien j'allais choquer l'opinion reçue ; on aura peine en effet à concevoir que le bonheur public et privé n'est pas possible ailleurs que dans notre État »[1].

Et Platon de montrer que « la nature a fait les uns pour s'attacher à la philosophie et commander dans l'État, et les autres pour s'abstenir de philosopher et obéir à celui qui gouverne » (*ibidem*, 474 c ; tr. fr. citée, p. 89).

Le philosophe dont il s'agit est un homme qui « est tout disposé à goûter à toutes les sciences, se porte volontiers à l'étude, et y montre une ardeur insatiable » (*ibidem*, p. 475 c ; tr. fr. citée, p. 91).

Les *vrais* philosophes sont « ceux qui aiment à contempler la vérité » (*ibidem*, 475 e), « qui s'attachent en tout à l'essence » (*ibidem*, 480 a ; tr. fr. p. 99).

Platon distingue entre les vrais philosophes et les faux, et réserve aux premiers le droit de gouverner l'État. En effet il dit que les *vrais* philosophes sont ceux « qui sont capables d'atteindre à ce qui existe toujours d'une manière immuable », et les *faux* sont ceux qui en sont incapables et qui s'égarent dans ce qui est multiple et changeant » (*ibidem*, 484 b).

« Les esprits philosophiques sont toujours épris de la science qui peut leur dévoiler quelque chose de cette essence éternelle, inaccessible aux vicissitudes que produisent la génération et la corruption ». « Ils aiment l'essence tout entière, ... ne renoncent volontairement à aucune de ses parties, petite ou grande, précieuse ou de faible valeur, suivant l'exemple des ambitieux et des amoureux » (*ibidem*, 485 b). Ils chérissent la vérité, et n'admettent jamais le mensonge. Ils ne cherchent que le plaisir de l'âme seule, et laissent de côté les plaisirs du corps. Ils sont tempérants et sans cupidité aucune, car les raisons pour lesquelles on cherche la richesse et la magnificence font qu'ils sont les derniers à qui convienne une telle recherche. L'âme ne recèle, dans une nature philosophique, « aucune

(1) Platon : *La République*, V, 473 d-e ; tr. franç. par E. Chambry, Les Belles Lettres, Paris, 1967, tome 2, p. 88.

bassesse, la petitesse d'esprit étant incompatible avec une âme qui doit tendre sans cesse à embrasser l'ensemble et l'universalité des choses divines et humaines » (*ibidem*, 486 a ; tr. fr., p. 104).

Un vrai philosophe ne peut pas regarder la vie humaine comme une chose de grande importance, et ne regardera pas la mort comme une chose à craindre. Un naturel lâche et bas ne saurait avoir part à la vraie philosophie. Il doit être capable de retenir ce qu'il apprend, donc « doué d'une bonne mémoire » (*ibidem*, 48 c d ; tr. fr., p. 105). Il « joigne naturellement aux autres qualités la mesure et la grâce et... se laisse guider spontanément vers l'essence de chaque chose » (*ibidem*, 486 e).

Toutes les qualités que nous venons de dénombrer sont nécessaires et « étroitement liées les unes aux autres dans une âme qui doit atteindre à la pleine et parfaite connaissance de l'être » (486 c) et c'est « à des hommes semblables, perfectionnés par l'éducation et l'expérience, et à eux seuls » (487 a) qu'il faut confier l'État.

On voit par ces passages tirés de *la République* de Platon, qu'al-Fârâbî puise à celui-ci toutes les idées concernant le philosophe-roi qu'il a exprimées dans son traité intitulé *Taḥṣîl al-Sa'âdah* (pp. 37-47 ; éd. de Heyderabad, 1345 h.), sans y ajouter quoi que ce soit (à l'exception du terme *imâm* et son identification avec le roi).

4. *Les Cités perverses*

A cette cité vertueuse s'opposent : la cité ignorante, la cité immorale, la cité altérée, et la cité égarée :

1. « La cité IGNORANTE est celle dont les habitants ne connaissent point le bonheur et ne le soupçonnent même pas. Y sont-ils dirigés, ils ne le réalisent pas et n'y croient pas. En fait des biens, ils ne connaissent que ceux qui apparemment passent pour être des biens, ceux que l'on croit être les fins de la vie, comme la santé du corps, la richesse, la jouissance des plaisirs, la licence de suivre ses passions, les honneurs et les grandeurs. Chacun de ces (biens) est bonheur pour les habitants de la (cité) ignorante. Le bonheur suprême et parfait consiste dans la réunion de tous (ces biens). Leurs contraires constituent le malheur, tels que les maux corporels, la pauvreté, la privation des plaisirs, l'impossibilité de satisfaire ses passions et le défaut de l'estime.

Elle se divise en plusieurs cités :

a. *La cité du nécessaire :* celle dont les habitants veulent se limiter à ce qui est nécessaire à la subsistance du corps, — en fait du boire, du manger, des vêtements, de l'habitation, des rapports sexuels, — et s'entr'aider en vue de l'obtenir.

b. *La cité de l'échange*[1] *:* celle dont les habitants veulent s'entr'aider en vue d'atteindre l'aisance et la richesse, non comme un moyen à autre chose, mais comme la fin (même) de la vie.

c. *La cité de l'abjection et du malheur :* celle dont les habitants recherchent la jouissance du plaisir du boire, du manger, des rapports sexuels et en général les plaisirs des sens et de l'imagination et ont une préférence pour la plaisanterie et l'amusement sous toutes leurs formes.

d. *La cité des honneurs :* celle dont les habitants veulent s'entr'aider afin d'être honorés, loués, renommés et réputés parmi les nations, glorifiés, magnifiés en paroles et en actes, entourés d'estime et de splendeur, soit chez les autres, soit entre eux, et cela chacun selon son désir ou ses possibilités.

e. *La cité de la puissance :* celle dont les habitants veulent se soumettre les autres, sans se laisser dominer, leur effort étant pour la joie que leur procure la victoire seulement.

f. *La Cité luxurieuse*[1] *:* celle dont chacun des habitants entend être libre de faire ce qu'il veut, ne mettant aucun frein à sa passion.

Les rois des cités ignorantes sont semblables à leurs cités. Chacun d'eux administre la cité, dont il est le chef, en vue de satisfaire ses passions et ses penchants. Les préoccupations des cités ignorantes qui peuvent être prises pour fins sont celles que nous venons d'énumérer. »

2. Passons maintenant à la cité immorale :

« LA CITÉ IMMORALE est celle dont les idées sont les idées vertueuses, qui connaît le bonheur, Dieu — qu'Il soit honoré et glorifié — les (êtres) seconds, l'intellect agent et tout ce qui est de nature à être connu et cru

(1) Erwin I. I. Rosenthal lit : *al-nadhâla*, au lieu de : al-badâlah, et par conséquent traduit : vile state (la cité de vilenie). Il a pris cette leçon, sans doute, du texte édité à Heyderabad d'al-Siyasât al-madanyyah (p. 58). Dieterici traduit : « ein Verwechslungsstaat », lisant : *bidâlah*. Il est assez malaisé de trancher cette difficulté, parce que la définition donnée passe bien avec les deux leçons : une cité d'échange (= de commerce) est une cité où le but est le gain, et partant la richesse ; et une cité dont les habitants prennent pour fin dans la vie la richesse est une cité vile. Cependant, du point de vue philologique, il faut lire — dans le cas où la vraie leçon est : bidâlah — : baddâlah (= commerçants) et la traduction exacte serait : *la Cité des commerçants*, car on ne trouve pas le mot *bidâlah*, dans le sens d'*échange*, comme désignant le métier : ce *maṣdar* ne se trouve pas dans les dictionnaires de l'arabe classique, à moins d'être un terme familier ou populaire.

(1) Il y a ici la même difficulté que dans la note précédente, mais ici la difficulté réside dans la vocalisation et non pas dans les lettres du mot : الجماعية ; Erwin Rosenthal lit : *al-jamâ'iya*, c'est-à-dire (la cité) de la société, de la masse, du peuple, et le traduit par : *democracy*. Dieterici le lit de la même manière et traduit par : *Sammelstaat*, ce qui est une traduction littérale. Mais les trois traducteurs français semblent lire : *al-jimâ'yyah*, c'est-à-dire la cité de la copulation, d'où ils traduisent : *la cité luxurieuse !* Du point de vue philologique, il semble impossible qu'al-Fârâbî ait vocalisé le mot de cette dernière façon, car cela ne passe pas en arabe. — La leçon des trois traducteurs est tout à fait absurde surtout si on tient compte de la définition de ce régime dans *al-Siyâsâtal-madanyyah*.

par les habitants de la cité vertueuse, mais dont les actions de ses habitants sont pareilles à celle des habitants des cités ignorantes. »

3. La troisième est la CITÉ ALTÉRÉE[1] : c'est « celle dont les idées et les actions étaient à l'origine celles de la cité vertueuse, mais qui a changé (par la suite). Des idées étrangères se sont introduites et ses actions sont devenues différentes ».

4. La quatrième et dernière est LA CITÉ ÉGARÉE : « celle qui s'attend au bonheur après la vie présente, mais a modifié ce bonheur, et qui a de Dieu — qu'Il soit honoré et glorifié — des (êtres) seconds, de l'intellect agent : des conceptions fausses, qui ne leur conviennent pas, même considérées comme en étant des similitudes et des représentations. Son premier chef est de ceux qui se donnent pour inspirés sans l'être (réellement), utilisant en cela les falsifications, les tromperies et la séduction »[2].

La distinction entre ces différentes formes de cités perverses repose sur la connaissance plus ou moins imparfaite du vrai bonheur. Commune à elles toutes est une fausse conception du bonheur : c'est-à-dire, la conception de celui-ci comme résidant dans la jouissance des plaisirs du corps, la possession des richesses et des honneurs, la licence de suivre ses passions. Car, la cité ignorante est ou bien (a) celle dont les habitants n'ont pour fin que la possession de la richesse — et c'est *la cité de l'échange ;* ou bien (b) celle dont les habitants veulent se limiter au strict nécessaire pour la subsistance du corps — et c'est *la cité du nécessaire ;* ou bien (c) celle dont les habitants s'entr'aident afin d'être honorés et glorifiés — et c'est *la cité des honneurs ;* ou bien (d) celle dont les habitants cherchent à dominer les autres — et c'est la *cité de puissance ;* ou bien enfin (e) celle dont chacun des habitants donne libre cours à ses passions — et c'est *la cité de la masse.* Cette cité ignorante, sous ces formes, est la plus opposée à la cité vertueuse, puisque les autres trois formes (immorale, altérée et égarée) ne s'opposent à celle-ci que ou bien (a) par la mauvaise conduite des habitants (la cité immorale) ; ou bien (b) par les idées étrangères qui s'y sont introduites et qui ont par là déterminé, chez les habitants, des conduites s'y conformant (la cité altérée) ; ou bien enfin par des conceptions fausses concernant Dieu, les êtres seconds et l'intellect agent (la cité égarée). Si l'on veut traduire ces distinctions en langage moderne et actuel, on pourrait dire qu'une cité (= État) est *immorale* quand les mœurs de ses habitants sont dissolues ; — *altérée* quand elle est ravagée par des idées étrangères destructrices ; — et *égarée* quand elle est basée sur une fausse idéologie.

(1) C'est ainsi qu'il faut traduire le mot : *mubaddalah*, et non pas : *versatile* comme l'ont traduit Jaussen, Karam et Chlala, car *versatile* veut dire : sujet à changer brusquement de parti, d'opinion, ou : exposé à des revirements soudains ; mais, comme l'indique la définition donnée, al-Fârâbî désigne par là seulement que la cité, après avoir été vertueuse, a changé en mal.

(2) Al-Fârâbî : *Idées des habitants de la cité vertueuse*, pp. 86-87.

Les raisons de la perversion des cités

Al-Fârâbî se demande quelles sont les raisons qui rendent les cités perverses. Bien entendu, comme l'a remarqué son maître Platon, ce sont les mœurs des hommes qui font les constitutions, et alors aux cinq sortes de cités correspondent naturellement cinq types d'hommes[1]. Le critère pour juger de la corruption de la cité est toujours chez al-Fârâbi un critère épistémologique : c'est la qualité de la connaissance qui détermine la qualité des citoyens et, partant, de cités :

a. Les habitants de la cité *ignorante* manquent complètement de connaissance des premiers intelligibles ; c'est pourquoi leurs âmes restent imparfaites. Peu à peu leurs âmes dégénèrent de plus en plus, jusqu'à ce que leurs facultés deviennent presque rien,

b. Quant aux habitants de la cité *immorale*, à côté de bonnes dispositions qu'ils ont acquises grâce aux bonnes idées, ils acquièrent de mauvaises dispositions par suite de mauvaises actions. Ces mauvaises dispositions, en se joignant aux bonnes dispositions, elles troublent celles-ci et leur font obstacle, ce qui cause dans celles-ci un grand mal. D'où viendra le malheur opposé au bonheur.

c. Les habitants de la cité *altérée*, en changeant de bonnes idées, dégénéreront comme ceux de la cité ignorante.

d. Enfin, les habitants de la cité égarée dégénèrent par des conceptions fausses, aussi ne peuvent-ils pas atteindre le vrai bonheur.

Estimation

Si nous examinons maintenant les différentes formes de cités perverses décrites par al-Fârâbî, il faut d'abord faire une distinction entre *la cité ignorante* avec ses cinq genres d'une part, et les trois autres formes de cités perverses (l'immorale, l'altérée et l'égarée).

Erwin I. J. Rosenthal[2] croit retrouver la *cité ignorante* avec ses cinq genres chez Platon dans la *République*[3] *:* ainsi, dit-il, la cité de vilenie (*alias* la cité d'échange) correspond à l'oligarchie comme le montre sa définition et *le Commentaire de la République de Platon* par Ibn Rushd ; — *la cité de l'abjection et du malheur* est simplement un genre plus spéci-

(1) Voir l'introduction d'A. Diès à la traduction française de *La République*, I, p. LXXXIX. Paris, Les Belles-Lettres, 1965.

(2) Erwin I. J. Rosenthal : *Political Thought in Medieval Islam*, pp. 135-137. Cambridge, 1962.

(3) Platon : *La République:* timocratie (543 a-550 c) ; oligarchie (550 c-555 b) ; démocratie (555 b-562 a) ; tyrannie (562 a-576 b).

fique de l'oligarchie, qu'Ibn Rushd appelle : plutocratie, de sorte que *nadhâla* est employé pour oligarchie, et *khissa* et *shiqwa* (chez Rosenthal : *Shahwa*) est employé pour plutocratie et hédonisme ; — la *cité des honneurs* (madînat al-karâmah) correspond à la timocratie ; — la *cité de la puissance* (madînat al-taghallub) correspond à la tyrannie ; — *la cité du nécessaire* n'a pas de terme correspondant chez Platon, mais a son origine dans la *République* 369 c.

Quant aux trois autres formes, à savoir *l'immorale, l'altérée* et *l'égarée*, c'est al-Fârâbî lui-même qui les aurait ajoutées à celles décrites par Platon ; et la preuve, pour E. Rosenthal, est qu'Ibn Rushd ne les mentionne pas. « Cette hypothèse gagne de poids, quand on considère que tous ces trois termes [fâsiqah, mubaddalah ou mutabaddalah, et ḍâllah] se trouvent dans le Coran, et ont, par conséquent, un sens défini pour un musulman. Il semble plausible de supposer qu'al-Fârâbî les a introduits à dessein, pour que, grâce à cette amplification, il donne l'impression d'adapter les cités imparfaites de Platon aux conceptions islamiques. Il est aussi probable que le penseur musulman (c'est-à-dire al-Fârâbî) a compris « les bonnes croyances et convictions » et leurs opposées dans leur sens aussi bien platonicien qu'islamique »[1].

Cette hypothèse est séduisante. Mais, pourquoi al-Fârâbî, s'il se préoccupait d'employer les termes du Coran, n'a-t-il pas employé des termes plus spécifiquement coraniques en ce domaine, comme : al-zâlimah (*Coran* XI, 102 ; XXI, 11 ; XXII, 45, 48) ? En outre, les trois termes : fâsiqah, mubaddalah (ou mutabaddalah) et ḍâllah ne sont pas employés dans le *Coran* pour désigner des cités perverses, mais s'appliquent seulement aux hommes. C'est pourquoi l'hypothèse d'Erwin Rosenthal est loin d'être vérifiée.

Les différences entre les cités perverses

C'est dans le livre de *al-Siyâsât al-madanyyah*[2] qu'al-Fârâbî développe le plus son exposé concernant les cités perverses. Donnons-en l'essentiel :

A. *La cité ignorante et ses genres*

Les habitants de la cité ignorante ont des associations de différents genres : (1) association pour le nécessaire ; (2) association de vilenie[3] dans

(1) Erwin I.J. Rosenthal : *Political Thought in Medieval Islam*, p. 137. Cambridge, 1962.

(2) Al-Fârâbî : *al-Siyâsât al-madanyyah*, pp. 57-76. Heyderabad, 1346 b.

(3) La leçon *nadhâlah* se trouve toujours dans cette édition d'*al-Siyâsât al-madanyyah*, au lieu de badâlah (échange, commerce) de l'édition d'*al Madînah al-fâḍilah*. C'est de là que Rosenthal l'a prise.

les cités viles[1] ; (3) l'association ignoble, dans les cités ignobles ; (4) l'association de l'honneur *(al-karâmah)* dans les cités d'honneur ; (5) l'association de domination, dans les cités dominatrices ; (6) l'association de liberté, dans la cité de la masse (al-jamâʿah).

1. *L'association pour le nécessaire*

C'est l'association qui a pour but d'acquérir ce qui est nécessaire pour la subsistance des corps et le posséder. Les moyens d'acquérir ce genre de choses sont multiples : par exemple, l'agriculture, le faire paître les troupeaux, la chasse et la pêche, le vol et d'autres moyens. Les uns sont par ruse et embuscade, et les autres ouvertement. Parmi les cités de nécessité, il y en a où se trouvent toutes les industries qui procurent les choses nécessaires, et il y en a d'autres où on acquiert le nécessaire par un seul métier, par exemple : l'agriculture. Les meilleurs parmi les habitants sont ceux qui sont les plus habiles à investir. Le chef d'une telle cité est celui qui est le plus capable de les employer à acquérir les choses nécessaires[2].

2. *La cité de vilenie*

L'association de vilenie *(nadhâlah)* est celle qui a pour but de coopérer pour l'acquisition de la richesse et la multiplication de la possession des choses nécessaires ou de leurs substituts comme l'argent, et en ramasser plus qu'il n'en faut, sans aucun autre but que l'amour de la richesse et la thésaurisation. Les meilleurs parmi les habitants seront ceux qui sont les plus habiles à acquérir de la richesse et de ramasser le plus d'argent. Leur chef est l'homme capable de les faire gagner le plus d'argent par tous les moyens sans distinction.

En langage moderne, c'est une société capitaliste ; ses meilleurs habitants sont les grands magnats ; son chef est celui qui gouverne au mieux des intérêts des capitalistes[3].

3. *La cité ignoble*

L'association ignoble *(al-ijtimâʿ al-khasîs)* est celle où les membres coopèrent en vue du plaisir sensuel : dans la nourriture, la boisson, la copulation. On cherche le plaisir pour le plaisir, et non pas pour la santé ; et on cherche le jeu pour le jeu, et non pas pour maintenir le corps en bon état.

(1) Le texte ici فى المدن النذلة est un argument presque décisif en faveur de la leçon : *nadhâlah*, au lieu de badâlah (= échange, commerce), puisque l'adjectif ici se conforme à la première leçon beaucoup plus qu'à celle-ci, à moins de supposer que l'adjectif est البدلية ou البدالية ce qui est forcé.

(2) Al-Fârâbî : *al-Siyâsât al-madanyyah*, p. 58.

(3) *Op. cit.*, p. 59, 3-12.

Cette cité est considérée heureuse par les gens de la cité ignorante, car le but de celle-là n'est atteint qu'après l'acquisition du nécessaire et l'obtention de la richesse ; c'est un stade ultérieur à ceux de la cité du nécessaire et de la cité de vilenie (ou d'échange)[1].

4. *La cité d'honneur*

L'association en vue d'atteindre l'honneur est celle où on coopère pour être honoré en parole et en action. Ou bien les habitants sont honorés par les autres, ou ils s'honorent les uns les autres. Leur honorance les uns pour les autres est ou bien fondée sur l'égalité, ou bien sur la hiérarchie. L'honorance par égalité se fait par réciprocité : l'un honorant l'autre aujourd'hui, pour que celui-ci l'honore un autre jour. L'honorance par hiérarchie consiste dans le fait que l'un honore l'autre, et que celui-ci honore le premier plus que le premier ne l'a fait pour lui ; ou bien parce que l'un mérite un honneur plus grand que n'en mérite l'autre — et cela selon leur conception du mérite : car le mérite, pour les habitants de la cité ignorante, n'est pas la vertu, mais la richesse, ou l'obtention des moyens qui procurent le plaisir et le jeu, ou l'acquisition des nécessités vitales.

Il y a une chose que les gens de la cité ignorante chérissent beaucoup : c'est la domination. Celui qui domine est considéré par eux comme le plus envié. Celui qui n'est pas dominé (ou vaincu) ou bien grâce à sa force propre, ou grâce au grand nombre de ses partisans, ou bien grâce aux deux à la fois, est hautement considéré par ces gens.

Un genre d'honneur consiste à être noble ; la noblesse vient de ce que les ancêtres furent ou bien riches, ou bien pourvus des moyens du plaisir, ou bien utiles aux autres : que ce soit à la société ou à la cité, par suite de leur persévérance et de leur mépris de la mort. Ceux qui sont utiles à la cité, ils le sont ou bien en ce qui touche à la richesse, ou aux plaisirs, ou aux honneurs. Le meilleur parmi les chefs, aux yeux des habitants, est celui qui les aide à se procurer ces choses, sans qu'il s'en procure à lui-même, c'est-à-dire, par exemple, celui qui les aide à acquérir de la richesse, sans qu'il cherche lui-même la richesse, — ou les plaisirs, sans qu'il cherche lui-même les plaisirs ; il ne demande que l'honneur, la bonne renommée, l'estime et la gloire dans les temps futurs.

Cette cité d'honneur est la meilleure parmi les cités de l'ignorance. « Seulement, si on cherche excessivement l'honneur, la cité devient « la cité de bourreaux » (*madînat al-jallâdîn*, *op. cit.*, p. 64, l. 2) ; et il n'est que trop naturel qu'elle devient la cité de domination.

Le chef de cette cité d'honneur doit, souvent, avoir assez d'argent et de richesse pour pouvoir les employer afin d'aider les gens de la cité à se procurer leurs désirs : que ce soit leur désir de richesse, ou du plaisir ou

(1) *Op. cit.*, p. 59, ll. 12-19.

des choses nécessaires pour leur subsistance. Sa richesse doit être d'autant plus grande que ses actes sont plus grands.

Cette richesse il se la procure ou bien de la cité en tant qu'impôts, ou bien d'une autre nation en la dominant et en lui arrachant la richesse pour en gratifier les gens de sa propre cité.

Celui qui aime l'honneur ne manque pas d'assurer pour sa descendance l'honneur dont il jouissait pendant sa vie, en faisant la royauté héréditaire dans ses enfants ou dans sa race. Il ne s'abstient pas, non plus, de se procurer pour lui-même une richesse dont nul autre ne profitera pas, et en même temps il gratifiera une certaine catégorie de gens pour que ceux-ci à leur tour le servent. Il se réservera à lui-même des choses, à l'exclusion des autres gens, par exemple : la splendeur, les pompes, le lustre, la majesté, les parures royales, les chambellans, etc. Selon qu'on le sert, on sera gratifié par lui. Ceux qui l'aident plus à assurer son règne et à magnifier sa majesté, recevront le plus d'honneurs de sa part.

Cette cité d'honneur ressemblera à la cité vertueuse, d'autant plus que les honneurs sont octroyés pour le plus grand bien de la cité[1].

5. *La cité de domination*

L'association pour la domination est celle où on coopère pour qu'ils aient le dessus. Cela arrive, quand ils sont tous remplis de l'amour de puissance, mais diffèrent dans le plus et le moins de cet amour, et dans les genres de domination qu'ils chérissent : les uns voulant dominer les autres âmes, ou les richesses des autres. Leur but est de dominer, assujettir, avilir, soumettre et asservir, en sorte que le vaincu ou le soumis devienne son esclave et dépourvu de tout vouloir.

Les esprits dominateurs estiment y parvenir ou bien par la douceur, ou bien par la force brutale.

Leur chef est celui qui peut les employer au mieux pour dominer les autres peuples ou nations ou cités. Les lois qu'il promulgue seront les meilleures à leur assurer la victoire sur leurs ennemis. Il s'efforce de les munir des plus efficaces armements pour qu'ils vainquent leurs adversaires.

Les instruments de la victoire sont ou bien à l'intérieur de l'homme, comme la ruse, la bonne politique, et les justes opinions ; ou bien à l'extérieur de l'homme, comme les armes.

Les habitants de la cité de domination sont généralement aguerris, durs, inhumains, féroces et oppresseurs. Ils sont sujets à la vive colère ; avides de jouissances corporelles : nourriture, boisson, copulation et possession — et tout cela par la force brutale et la coercition. Ils veulent dominer tout : personnes et choses à la fois.

Il peut arriver que tous les gens de la cité soient ainsi. Il est possible aussi que les vaincus restent voisins (habitent) avec les vainqueurs dans la même cité.

(1) Al-Fârâbî : *al-siyâsât al-madanyyah*, p. 59, l. 20 - 64, l. 2.

Les vainqueurs, eux, ou bien sont égaux dans leur amour de domination et d'un rang égal, ou bien ils sont hiérarchisés, chacun ayant quelque chose à dominer de ce qui appartient aux vaincus qui habitent avec eux, d'une importance qui varie de l'un à l'autre ; et ils se réfèrent, dans leurs opinions et leurs pouvoirs, à un roi qui est leur chef et qui dirige les vainqueurs dans leurs moyens de domination ; — ou bien le vainqueur est un seul homme servi par des gens qui sont ses instruments dans la domination des autres, et les autres gens de la cité seront des esclaves qui sont au service de ce monarque, soumis et serviles sans aucune liberté : les uns cultivent la terre pour lui, et les autres font du commerce pour lui. Il n'a d'autre souci que de voir des gens soumis à sa volonté, sans se procurer d'autre utilité ou plaisir de leur part que la soumission et la victoire sur eux. Voilà un type de cité de domination. Mais il y a un autre type où la domination a pour but l'acquisition des nécessités vitales, ou de la richesse, ou la jouissance de plaisirs, ou l'obtention des honneurs.

Les cités de domination sont donc de deux sortes : (1) l'une est celle où on ne cherche que la domination pour la domination, sans se proposer d'en tirer quelque utilité que ce soit ; (2) la seconde est celle où la domination vise à la procuration de choses louées et nobles, de sorte que, si on obtient ces choses sans force, on n'emploiera pas la violence ; elle est celle qui ne nuit ni ne tue que dans la mesure où cela lui est utile pour se procurer quelques choses nobles[1].

6. *La Cité de la masse*

La cité de la masse *(jamâʿyyah)* est celle où chaque habitant est entièrement libre, faisant tout ce qu'il veut. Ses habitants sont égaux. Leur loi est que : aucun homme n'a plus de mérites qu'un autre en quoi que ce soit. Ils sont libres et font ce que bon leur semble. Aucun n'a de pouvoir sur un autre. Leurs caractères sont variés, leurs préoccupations et soucis sont multiples, leurs désirs sont nombreux, leurs jouissances sont innombrables. Ils forment plusieurs groupes, semblables et dissemblables, qu'on ne peut pas énumérer. Dans cette cité les nobles côtoient les ignobles. Leurs gouvernements se forment au hasard. Le peuple exerce l'empire sur les chefs (al-Fârâbî dit ironiquement : sur ceux qui sont dits être leurs chefs, v. p. 69, l. 14). Celui qui gouverne la cité ne la gouverne que par la volonté des gouvernés ; les chefs sont selon le bon vouloir des gouvernés. Si une crise survient, il n'y aura parmi eux en vérité ni gouverneur ni gouverné.

Sont estimés, chez eux, ceux qui conduisent la cité à la liberté, et à tout ce qui satisfait leurs caprices et leurs désirs ; ceux qui protègent leur liberté et leurs différents désirs les uns vis-à-vis des autres, et contre leurs ennemis extérieurs ; et ceux qui, des désirs, se limitent à ce qui est

(1) Al-Fârâbî : *al-Siyâsât al-madanyyah*, pp. 64-69.

nécessaire seulement. Celui qui a ces qualités est celui qu'ils honorent, qu'ils estiment et à qui ils obéissent. Les autres chefs sont égaux aux autres habitants : quand ils font le bien que ceux-ci désirent ils reçoivent en échange des honneurs et de l'argent égaux au bien qu'ils leur font, et alors ces habitants n'estiment pas que ces chefs n'ont pas de mérite sur eux ; même ils se considèrent supérieurs à ces chefs par les faveurs, les biens et les honneurs dont ils gratifient ceux-ci. Ils sont devenus chefs ou bien par le bon vouloir des habitants de la cité, ou bien parce que leurs ancêtres furent de bons chefs et les habitants trouvent bon de continuer à avoir leurs fils comme chefs.

En tous les cas, le peuple a l'empire sur les chefs. La cité ainsi semble être heureuse et merveilleuse. Extérieurement elle ressemble à un habit orné où se trouvent les différents dessins et les belles couleurs. Tous les hommes aiment y habiter, car tout homme peut y satisfaire ses désirs. Les nations se pressent pour y habiter ; le nombre des habitants augmente beaucoup ; la natalité y abonde par toute sorte de mariage et de copulation. Les enfants qui y naissent sont de natures très variées, d'éducation très variée aussi. De cette cité dérivent beaucoup d'autres cités, distinctes les unes des autres, mais les unes à l'intérieur des autres. Les étrangers ne se distinguent pas des citoyens. Tous les penchants et toutes les conduites s'y donnent rendez-vous. Il n'est pas impossible qu'avec le temps des hommes excellents y naîtront et qu'on y trouvera des philosophes, des orateurs et des poètes ; il est possible qu'elle formera le noyau d'une cité idéale.

C'est pourquoi cette cité de la masse est, parmi les cités de l'ignorance, celle qui est en même temps la meilleure et la pire. Le bien et le mal y seront plus grands d'autant qu'elle est plus grande, plus vaste et plus peuplée.

Le pouvoir exercé dans les cités ignorantes a pour but ou bien la procuration du nécessaire, la richesse, la jouissance des plaisirs, les honneurs et l'éloge, la domination, ou la liberté. Aussi ce pouvoir peut-il être acheté avec de l'argent, surtout le pouvoir dans la cité de masse, car dans celle-ci personne n'a plus de droit qu'un autre à exercer le pouvoir. Alors, quand le pouvoir est donné à quelqu'un : ou bien les habitants de la cité se croient ses bienfaiteurs, ou bien ils ont reçu de lui de l'argent ou une autre récompense.

Pour eux, le meilleur chef est celui qui est le plus habile à leur offrir les occasions de satisfaire leurs désirs, quelque variés qu'ils soient, qui les protège de leurs ennemis, qui ne prend rien de leurs avoirs mais se contente du nécessaire pour vivre seulement.

Mais le vrai chef, qui est véritablement excellent, et qui, devenu leur chef, les oriente et les dirige vers le bonheur, celui-là ils cherchent à le dominer ; et s'il lui arrive d'exercer vraiment son pouvoir il sera détrôné, ou tué, ou toujours contesté. Il en est ainsi de toutes les autres cités :

chacune veut que son chef lui procure de quoi satisfaire les désirs des habitants. Ils refusent d'avoir comme chefs des gens excellents.

De cette description de la cité de masse, il ressort clairement qu'al-Fârâbî désigne par là la démocratie. Sa description s'accorde tout à fait avec la conception que sa source, Platon, a eu de la démocratie. Comme le dit bien A. Diès[1], « cette démocratie, Platon nous la montre telle en son essence qu'elle est en fait devenue à son époque et, de ce qu'elle a produit, conclut à ce qu'elle contenait par elle-même. Régime de liberté, de bon plaisir, le tout est synonyme à son sens : la démocratie est faite pour tout comprendre, tout permettre, tout désirer. Chacun y fait ce qu'il veut, s'y montre tel qu'il lui plaît d'être. Elle est souple et riche de tous. Ce n'est pas un régime, mais tous les régimes possibles à votre choix, comme en un bazar. On obéit quand on veut ; on est soldat, juge ou magistrat quand on veut ; et, condamné à mort ou banni, on se promène dans la cité sans que personne vous remarque. On accède au commandement sans tout ce long dressage dont nous avons dit la nécessité et tracé le plan. Aucune éducation n'est requise : aimer le peuple suffit. Plaisante, anarchique, ondoyante, la démocratie fait ce miracle de mettre au même niveau l'égal et l'inégal (558 c) ». L'image que Platon fait du démocrate parfait nous le montre « accueillant et dilettante, tout entier au désir du moment, aujourd'hui ascète et demain viveur, passant de l'ardeur pour la gymnastique à l'indolence absolue, ou se donnant des airs de philosopher, puis se jetant dans la politique pour y dire et faire ce qui lui passera par la tête, à moins que ce ne soit dans la guerre ou dans le commerce. Pas de règle, pas de contrainte à cette vie, et pas de monotonie, car elle a tous les tons et tous les caractères et, comme la constitution démocratique elle-même, contient des modèles pour tout et pour tous » (*ibidem*, p. XCVIII).

Al-Fârâbî puise à sa source avec abondance. Même la comparaison de la cité de masse à « un habit orné où se trouvent les différents desseins et toute sorte « de couleurs[2] » est textuellement tirée de la *République* de Platon quand il dit : « Comme un manteau bigarré, nué de toute sorte de couleurs, ce gouvernement bariolé de toutes sortes de couleurs pourrait bien paraître un modèle de beauté ; et il est bien possible... que, semblables aux enfants et aux femmes, chez qui la bigarrure émeut la curiosité, bien des gens le considèrent effectivement comme le plus beau »[3].

Notre philosophe arabe fut la victime de la conception hautement méprisante de la démocratie telle que Platon l'a décrite. Platon dit que la démocratie est « un gouvernement charmant, anarchique, bigarré, et qui dispense une sorte d'égalité aussi bien à ce qui est inégal qu'à ce qui

(1) Dans son introduction à la traduction de *La République* par Chambry, p. XCVII. Paris, 1965, Les Belles-Lettres.
(2) Al-Fârâbî : *al-Siyâsât al-madanyyah*, p. 70, l. 12.
(3) Platon : *La République*, 557 c ; tr. fr. t. III, p. 26. Les Belles-Lettres, Paris, 1967.

est égal » (558 c). « C'est une foire aux constitutions où l'on peut venir choisir le modèle qu'on veut reproduire » (557 d). Dans un état démocratique on n'est pas « contraint de commander... même si l'on en est capable, ni d'obéir, si on ne le veut pas, ni de faire la guerre quand les autres la font, ni de garder la paix quand les autres la gardent, si on ne désire point la paix ; d'un autre côté commander et juger, si la fantaisie vous en prend, en dépit de la loi qui vous interdit toute magistrature ou judicature » (557 e). On ne s'inquiète pas par quelles études un homme politique s'est préparé à l'administration de l'État, car il suffit à celui-ci « de se dire l'ami du peuple pour être comblé d'honneurs ! » (558 b).

Il est curieux qu'al-Fârâbî ne se soit pas aperçu du caractère très tendancieux de cette conception de la démocratie chez Platon. Il lui aurait suffi de comparer celle-ci avec ce qu'en dit Aristote dans *la Politique.* Mais aucune trace de ce livre ne se trouve chez al-Fârâbî aussi bien dans *al-Madînah al-fâḍilah* que dans *al-Siyâsât al-madanyyah.* En politique, al-Fârâbî fut purement platonicien et n'a rien appris d'Aristote. Cela tient peut-être au fait que la *Politique* d'Aristote ne fut pas traduite en arabe ; en effet, aucune source ne signale l'existence d'une telle traduction.

Conclusion

Avec al-Fârâbî la philosophie musulmane prend pleine conscience d'elle-même et acquiert le cachet qui lui sera toujours propre, à savoir : une vision du monde où le réel et le divin se conjuguent, où le péripatétisme et le néo-platonisme se donnent rendez-vous, et où le système édifié par la raison trouve son couronnement dans une vision mystique.

Plus versé dans l'histoire de la philosophie grecque, plus familier avec les grands textes de Platon, d'Aristote et des grands commentateurs grecs, al-Fârâbî dépasse, et de beaucoup, son prédécesseur al-Kindî. Son œuvre engagera tout l'avenir de la pensée philosophique en pays d'Islam. Tous les courants de cette pensée prendront leur source de la pensée si riche et si variée de ce Second Maître, le Premier étant Aristote. S'il n'a pas eu de disciples directs, ce qui s'explique par le fait qu'il n'avait pas enseigné et qu'il vécut solitaire et tout adonné à la méditation philosophique, ceux qui subirent son influence ne furent que plus nombreux et plus importants : il suffit de penser à la grande dette qu'Avicenne contractera envers al-Fârâbî.

AL-RÂZI (RHAZES)

MUḤAMMAD IBN ZAKARIYYÂ AL-RÂZÎ

I

Sa vie[1]

Plus connu comme médecin, Muḥammad ibn Zakariyyâ AL-RÂZÎ, connu chez les Latins sous le nom de Rhazes, mérite toutefois d'être mentionné parmi les philosophes de l'Islam par son œuvre philosophique assez étendue, mais, hélas ! en majeure partie perdue. Il représente un rationalisme intégral, de tendance platonisante, et pourtant hostile à l'aristotélisme.

D'après al-Bîrûnî[2], Abu Bakr Muḥammad ibn Zakariyyâ ibn Yaḥyâ al-Râzî est né à Rayy, le premier de Sha'bân 251 de l'hégire (= 865 J.-C.). Au début de sa vie, il fut joaillier (Baihaqi), changeur de monnaie (ibn Abî Uṣaibi'ah), ou plus probablement joueur de luth (ibn Juljul, Ṣâ'id, ibn Khillikân, ibn Abî Uṣaibi'ah, al-Ṣafadi). Il quitta la musique pour l'alchémie, puis, à l'âge de trente ans, ou après sa quarantième année (comme dit al-Ṣafadi), il lâcha l'alchémie, parce que ses expériences alchimiques lui causèrent quelque maladie des yeux (al-Bîrûni), ce qui l'obligea de fréquenter les médecins. C'est pour cette raison, disent quelques-uns de ses biographes (al-Bîrûni, Baihaqî, etc.) qu'il étudiait la médecine.

(1) Voir sur sa vie : Ibn al-Nadîm, *Fihrist*, éd. Flügel, pp. 299 sqq. ; Ṣâ'id al-Andalusi, *Tabaqât al-umam*, p. 33 ; ibn Juljul, *Ṭabqât al-aṭibbâ' wa al-ḥukamâ'*, éd. Fu'âd Sayyid, Le Caire, 1955, pp. 77-78 ; al-Bîrûni, *Épître de Beruni, contenant le répertoire des ouvrages de Muḥammad ibn Zakariya ar-Râzi*, publiée par P. Kraus, Paris, 1936 ; al-Baihaqi, *Tatimmat Ṣiwân al-ḥikmah*, éd. M. Shafî', Lahore, 1351/1932 ; al-Qifṭî, *Târîkh al-ḥukamâ'*, éd. Lippert, p. 177 ; Ibn Abî Uṣaibi'ah, *'Uyûn al-anbâ' fî Ṭabaqât al-aṭibbâ'*, vol. I, pp. 309-21 ; abû al-Faraj ibn al-'Ibri (Bar Hebraeus), *Mukhtaṣar târîkh al-duwal*, éd. A. Ṣâlḥâni, p. 291 ; ibn Khillikân, *Wafayât al-a'yân*, Le Caire, 1948, n. 678, pp. 244-47 ; al-Ṣafadi, *Nakt al-himyân*, pp. 249-50 ; ibn al-'Imad, *Shadharât al-dhahab*, vol. II, p. 263 ; al-'Umari, *Masâlik al-Abṣâr*, t. V, 2e partie, pp. 301-3 (une copie en photostate à Dâr al-Kutub, au Caire).

(2) Épître de Béruni, contenant le répertoire des ouvrages de Muḥammad ibn Zakariyyâ ar-Râzî, publiée par Paul Kraus, p. 4. Paris, 1936.

Il fut très appliqué, travaillant jour et nuit. Son maître fut 'Alî ibn Rabban al-Ṭabari (al-Qifṭi, ibn Abî Uṣaibi'ah), médecin et philosophe, né à Merw en 192 h./808 environ et mort quelques années après 240 h./855[1]. Chez ibn Rabban al-Ṭabari, al-Râzi étudia la médecine, et peut-être la philosophie. Il est possible de ramener l'intérêt d'al-Râzî pour la philosophie religieuse à l'influence de son maître, 'Alî ibn Rabban, dont le père fut un rabbin versé dans les études bibliques.

Al-Râzî devint fameux dans sa ville natale comme médecin. Aussi lui a-t-on confié la direction de l'hôpital de Rayy (ibn Juljul, al-Qifṭi, ibn Abî Uṣaibi'ah), au temps d'al-Manṣûr ibn Isḥâq ibn Aḥmad ibn Asad, gouverneur de Rayy, de 290-296 h./902-908 au nom de son cousin Aḥmad ibn Ismâ'îl ibn Aḥmad, le second roi Sâmânide[2]. C'est à ce Manṣur ibn Isḥâq ibn Aḥmad qu'al-Râzi dédia son *al-Tibb al-Manṣûrî*, comme cela est attesté par un manuscrit de[3] ce livre, contre l'affirmation d'Ibn al-Nadîm[4], répétée par al-Qifṭi[5] et ibn Abî Uṣaibi'ah[6], à savoir que ce Manṣûr fut Manṣûr ibn Ismâ'îl mort en 365/975.

De Rayy, al-Râzî se transporta à Baghdâd durant le caliphat d'al-Muktafî (de 239/901 à 295/907) et là aussi il dirigea un hôpital.

Il semble qu'après la mort du calife al-Muktafî[7] (en 295/907) al-Râzi retourna à Rayy. Là un grand nombre d'étudiants se réunissaient autour de lui. Comme le dit Ibn al-Nadîm dans le *Fihrist*[8], al-Râzi était alors un shaikh « avec une tête semblable à un sac » ; il avait l'habitude d'être entouré par des étudiants qui formaient des cercles les uns après les autres. Si quelqu'un posa une question scientifique, la question fut posée à ceux du premier cercle ; s'ils ne savaient pas y répondre, la question passa à ceux du second cercle, et ainsi jusqu'à ce qu'il parvînt à al-Râzî lui-même si tous les autres n'avaient pas pu y répondre. De ces étudiants nous connaissons au moins le nom d'un, à savoir Abû Bakr ibn Qârin al-Râzi[9], qui devint médecin. Al-Râzî fut généreux, gentil envers

(1) Voir sur lui : *Fihrist*, p. 296 ; al-Baihaqi, p. 22 ; ibn Abî Uṣaibi'ah, I, p. 309 ; Meyerhof, *ZDMG*, 85, 38 et sqq. ; Wüstenfeld, p. 55 ; Leclerc, t. I, p. 292 ; Brockelmann, *GAL*, t. I, p. 265, *Suppl.*, t. I, pp. 414-15 ; Brockelmann (*Suppl.*, vol. I, p. 415) réfute la thèse que Râzi fut l'élève d'ibn Rabban en se basant sur le fait que celui-ci fut à Rayy en 224 h./878. Mais cet argument n'est pas suffisant, car la vie d'Ibn Rabban n'est pas tellement bien connue pour pouvoir assurer qu'il n'était pas à Rayy beaucoup plus tard, par exemple entre 265/878 et 270/883, surtout que la dernière partie de sa vie jusqu'à sa mort nous est totalement inconnue.

(2) Jâqût, *Baldân*, vol. II, p. 901.

(3) A Dar al-kutub, au Caire, Taimûr 129, médecine.

(4) *Fihrist*, pp. 299-300.

(5) Al-Qifṭi, p. 272.

(6) Ibn Abî Uṣaibi'ah, t. I, p. 310.

(7) Ibn Juljul, p. 78.

(8) P. 299, Flügel ; pp. 314-316, Le Caire, s.d.

(9) Ibn Abî Uṣaibi'ah, t. I, p. 312.

ses malades, et charitable pour les pauvres, de sorte qu'il avait l'habitude de soigner ceux-ci gratuitement et même de leur donner de l'argent[1].

Quand il n'était pas occupé de ses élèves ou de ses malades, il lisait et écrivait[2]. Il semble que cela doit être la cause de l'affaiblissement continu de sa vue jusqu'à ce qu'il devînt complètement aveugle. D'aucuns[3] disent que la cause de sa cécité fut qu'il avait l'habitude de manger trop de grosse fève (bâqilâ). Cela commença avec une cataracte[4], qui finissait en cécité complète. Ils disent qu'il a refusé de soigner sa cataracte, disant qu'« il a tant vu du monde qu'il en était dégoûté »[5]. Mais il semble que c'est plutôt une anecdote qu'un récit historique. C'est un de ses élèves de Ṭabaristân qui vint pour le soigner, mais, comme le raconte al-Bîrûnî, il refusa d'être soigné disant que c'est inutile parce que son heure de mort approcha[6]. Quelques jours plus tard, il mourut à Rayy, le 5 Sha'bân 313 h./27 octobre 925[7].

Ses maîtres et ses adversaires. — Nous avons déjà dit qu'al-Râzî étudia la médecine chez 'Ali ibn Rabban al-Ṭabari. Ibn al-Nadîm[8] dit qu'il étudia la philosophie chez al-Balkhî. Cet al-Balkhî, selon Ibn al-Nadîm, a beaucoup voyagé, et était versé en philosophie et en sciences anciennes. D'aucuns prétendent même qu'al-Râzî a attribué à lui-même quelques-uns des livres de philosophie composés par al-Balkhî ! Mais nous ne savons rien de ce Balkhî-là, ni même son nom complet, puisqu'il y avait des dizaines de Balkhis qui s'occupèrent de philosophie et des sciences antiques.

En revanche, les adversaires d'al-Râzi sont bien connus. Ce sont :

1. Abû al-Qâsim al-Balkhî, le chef des mu'tazilites de Baghdâd (m. 319/931), qui fut contemporain d'al-Râzî. Il a composé plusieurs réfutations des livres d'al-Râzî, surtout de son *al-'Ilm al-ilâhi*[9]. Des controverses s'engagèrent entre eux, surtout au sujet du concept du temps[10].

2. Shuhaid ibn al-Ḥusain al-Balkhî[11], avec lequel al-Râzî eut plusieurs

(1) *Fihrist*, p. 416, Le Caire, s.d.

(2) *Ibid.*

(3) *Ibid.*

(4) Ibn Juljul, p. 78.

(5) *Ibid.*

(6) Épître de Berûnî, p. 5.

(7) C'est la date donnée par al-Bîrûnî (*ibid.*, p. 6). Les autres dates données sont : *a)* environ 320/932 (Ṣâ'id, *Ṭabaqât*, p. 83, Le Caire ; répétée par al-Qifṭî, p. 178, Le Caire ; et par ibn Abi Uṣaibi'ah, vol. I, p. 314, mais sur l'autorité de Balmuẓaffar ibn Ma'rûf) ; *b)* 295-300/907-912 et une fraction (abû al-Khair al-Ḥasan ibn Suwâr, in Ibn Abî Uṣaibi'ah, t. I, p. 314) ; *c)* 311/923 (ibn al-'Imâd, *Shadharat al-Dhahab*, vol. II, p. 263) ; *d)* 364/974 (*Histoire d'Ibn Shîrâz*, cité par Qifṭî, p. 178, Le Caire). Mais la date la plus probable est celle donnée par al-Bîrûnî.

(8) *Fihrist*, p. 416, Le Caire.

(9) *Ibid.*, pp. 300, 301 ; Ibn Abî Uṣaibi'ah, t. I, pp. 317, 320 ; al-Bîrûnî, n. 117.

(10) Al-Bîrûnî, n. 62.

(11) Voir sur lui : Qazwînî, notes sur *Jahâr Maqâlah* (Gibb. Mem. Series XI), pp. 127-28 ; H. Ethé, *Rudagi's Vorläufer und Zeitgenossen*, Morgenländische Forschungen, Leipzig, 1875, p. 43 ; Yâqût, *Mu'jam al-udabâ'*, vol. I, p. 143.

polémiques[1], dont l'une avait pour sujet la théorie du plaisir[2]. Sa théorie sur le plaisir est exposée dans son *Tafḍîl ladhdhât al-nafs*, livre dont Abû Sulaîmân al-Mantiqî al-Sijisstânî donne quelques extraits dans *Ṣiwân al-ḥikmah*[3]. Al-Balkhî mourut avant 329/940.

3. Abû Ḥâtim al-Râzî, le plus important de ses adversaires (m. 322/933-34), et l'un des plus grands missionnaires ismâ'ilites[4]. Il a reproduit les controverses entre lui et Muḥammad ibn Zakaryyâ al-Râzî, dans son *A'lâm al-nubuwwah*[5]. C'est grâce à ce livre que les idées d'al-Râzî, concernant les prophètes et les religions, nous sont conservées.

4. Ibn al-Tammâr, que Kraus croit être peut-être Abû Bakr Ḥusain al-Tammâr[6]. Il fut médecin, et avait des controverses avec al-Râzî comme le rapporte Abû Ḥâtim al-Râzî dans *A'lâm al-nubuwwah*[7]. Ibn al-Tammâr réfuta le livre de Râzî : *al-Ṭibb al-rûḥânî*, et al-Râzî répondit à cette réfutation[8]. En effet, al-Râzî écrivait deux réfutations : (a) une réfutation de la réfutation de Misma'î par al-Tammâr au sujet de la théorie de la matière ; (b) une réfutation de l'opinion d'al-Tammâr sur l'atmosphère des habitations subterrannéennes[9].

5. Ceux que nous connaissons par les titres des livres d'al-Râzî : (a) al-Misma'î, un *mutakallim* (théologien) qui composa des livres contre les matérialistes et contre lequel al-Râzî écrivit un traité[10] ; (b) Jarîr le médecin qui présenta une théorie au sujet de l'effet causé par le fait de manger de la mûre noire après le melon[11] ; (c) al-Ḥasan ibn Mubârak al-Qummi, à qui al-Râzî écrivit deux épîtres[12] ; (d) al-Kayyâh, un théologien, contre lequel al-Râzî écrivit un livre au sujet de sa théorie de l'*Imâm*[13] ; (e) Manṣûr ibn Ṭalḥah, qui composa un livre sur « l'être », réfuté par al-Râzî[14] ; (f) Muḥammad ibn al-Laith al-Rasâ'ili, dont le livre contre les alchémistes fut réfuté par al-Râzî[15].

6. *Aḥmad ibn al-Tayyib al-Sarakhsi* (m. 286/899), un contemporain plus âgé d'al-Râzî. Al-Râzî écrivit contre lui au sujet du goût amer[1] ; al-Râzî a réfuté aussi son maître, Ya'qûb ibn Isḥâq al-Kindî, qui composa un livre contre les Alchémistes[2].

7. Ajoutons à ceux-là tous ceux qui, sans être nommés individuellement, furent réfutés par al-Râzî, surtout les mu'tazilites et plusieurs *mutakallimîn*[3].

(1) *Fihrist*, p. 416. Le Caire.
(2) *Ibidem*, p. 300 (éd. Flügel) ; Ibn Abî Uṣaibi'ah, I, p. 319.
(3) Manuscrit n. 1408 à la bibliothèque de Muḥammad Murâd in Istânbûl, p. 135.
(4) *Fihrist*, pp. 188, 189 ; Nizâm al-Mulk : *Siyâsat Nâmeh*, p. 186, éd. Schefer ; 'Abd al-Qâhir al-Baghdâdî : *Farq bain al-firaq*, p. 267 ; Ibn Ḥajar : *Lisân al-Mîzan*, t. I, p. 164.
(5) Édité par P. Kraus, *Opera philosophica*, t. I, pp. 295-316 (*Orientalia*, t. V, 1936).
(6) *Ibidem*, p. 2, n. 3.
(7) *Ibidem*, p. 312.
(8) *Fihrist*, p. 301 ; Ibn Abî Uṣaibi'ah, t. I, p. 316.
(9) Al-Bîrûnî, p. 79.
(10) *Fihrist*, p. 417.
(11) Al-Bîrûnî, p. 37.
(12) *Ibidem*, pp. 129-130.
(13) *Ibidem*, p. 147.
(14) *Ibidem*, p. 134.
(15) *Ibidem*, p. 172.

II

Son œuvre

L'œuvre d'al-Râzî est immense. Il a lui-même composé un catalogue de ses œuvres, reproduit par Ibn al-Nadîm[4], et dans lequel nous trouvons : 118 livres, 19 épîtres, puis 4 livres, 6 épîtres et un *maqâlah*, c'est-à-dire un total de 148 livres.

Après Ibn al-Nadîm, al-Bîrûnî composa une épître sur la bibliographie d'al-Râzî. Cette épître, trouvée dans un manuscrit unique à Leyde (Hollande)[5], fut éditée par Paul Kraus[6], et traduite en allemand par Julius Ruska dans son article : « al-Bîrûnî als Quelle für das Leben und die Schriften al-Râzî's »[7]. Ce catalogue est précédé par une courte notice sur la vie d'al-Râzî. Les livres de celui-ci sont classés de la manière suivante : (a) médecine (1-56 livres) ; (b) physique (57-89) ; (c) logique (90-96) ; (d) mathématiques et astronomie (97-106) ; (e) commentaires, résumés et paraphrases (107-113) ; philosophie et sciences hypothétiques (114-130) ; (g) livres athéistiques (173-174) ; divers (175-184). Entre les deux listes d'ibn al-Nadîm et d'al-Bîrûnî, il y a des titres communs, et d'autres qui ne le sont pas.

Ibn Abî Uṣaibi'ah (t. I, pp. 315-319) mentionne 236 titres, dont une partie est sûrement apocryphe.

Les divers titres donnés par al-Bîrûnî, ibn al-Nadîm, al-Qifṭî et ibn Abî Uṣaîbi'ah sont rassemblés par Maḥmûd al-Najmâbâdî dans son livre : Sharḥ ḥâl Muḥammad ibn Zakarîya, publié en 1318 h./1900. Il y mentionne 250 titres.

(1) *Ibidem*, p. 82.
(2) *Ibidem*, p. 171.
(3) *Ibidem*, pp. 119, 120.
(4) *Fihrist*, pp. 416-419.
(5) Golius, n. 133, ff. 33-48.
(6) Épître de Berûnî, contenant le répertoire des ouvrages de Muḥammad ibn Zakarîya ar-Râzi, publiée par Paul Kraus. Paris, 1936.
(7) *Isis*, vol. V, 1922, pp. 26-50.

En tant que manuscrits existants des livres d'al-Râzî, Brockelmann (vol. I, pp. 268-71, *Suppl.*, vol. I, pp. 418-421) mentionne 59 titres.

De son œuvre philosophique, nous possédons encore :

1. *Al-Ṭibb al-rûḥânî* (Brit. Mus. Add. Or, 25758 ; Vat. Ar. 182 ; Dâr al-Kutub, au Caire, 2241).
2. *Al-Sîrâh al-falsafiyyah* (Brit. Mus. Add. Or. 7473).
3. *Amârât iqbâl al-dawlah* (Râghib 1463, ff. 98 a-99 b, Istanbûl).

Ces trois livres furent publiés par Paul Kraus : Abi Bakr Mohammadi Filii Zachariae Raghensis : *Opera Philosophica*, fragmentaque quae supersunt, Collegit et edidit Paulus Kraus. Pars Prior. Cahirae MCMXXXIX. Dans cette édition, Kraus a publié aussi les livres suivants :

4. *kitâb al-ladhdhah.*
5. *kitâb al-ʿilm al-ilâhi.*
6. *Maqâlah fî mâ baʿd al-ṭabîʿah.*

Le dernier est apocryphe ; il est faussement attribué à al-Râzî dans un manuscrit (Istânbûl, Râghib n. 1463, ff. 90 a-98 b). Kraus, en outre, y donne les exposés par différents auteurs, des idées d'al-Râzi concernant : (a) les cinq éternels (Dieu, l'âme universelle, la Matière première, l'Espace absolu, et le Temps absolu) ; (b) la matière ; (c) le temps et l'espace ; (d) l'âme et le monde. A la fin du volume, il donne des extraits du *Aʿlâm al-nubuwwah* d'Abû Ḥâtim al-Râzi au sujet du prophétisme, suivis des extraits du *al-Aqwâl al-dhahabiyyah* d'Aḥmad ibn ʿAbdullâh al-Kirmâni, sur le même sujet.

7. Outre ces livres et ces extraits contenus dans le premier volume (le seul qui fût publié par Kraus), Kraus avait publié dans la revue *Orientalia* d'autres extraits concernant les idées d'al-Râzî au sujet du prophétisme (vol. V, fasc. 3/4, Rome, 1936).

8. *Al-Shukûk ʿalâ Proclus*, qui fut préparé par Kraus pour être édité, et fut trouvé parmi les papiers de Kraus après son suicide.

Aucun de ces livres philosophiques ne fut traduit en Latin. Toutes les traductions latines de ses œuvres sont limitées aux livres de médecine et d'alchémie.

III

Sa philosophie

1. *Sa Méthode*

Al-Râzî est un rationaliste pur et intégral. Il croit en la raison, et en la raison seule. En médecine, ses études chimiques révèlent une méthode solide d'investigation basée sur l'observation et l'expérimentation. Dans le *Kitâb al-faraj baʿd al-shiddah* d'al-Tanûkhi (m. 384 h./994 J.-C.) et dans *Jahâr maqâlah* de Nizâmî ʿArûḍi Samarqandi, écrit vers 550 h./1155, nous trouvons beaucoup de cas attribués à al-Râzî, où il révèle une excellente méthode d'investigation clinique. E. G. Browne, dans son *Arabian Medicine*, a traduit une page tirée d'*al-Ḥâwi*[1] d'al-Râzî, qui explique bien cette méthode.

L'exaltation de la raison par al-Râzî se trouve bien exprimée dans la première page de son *al-Ṭibb al-Rûḥâni.* Il dit : « Dieu, que son nom soit glorifié, nous a donné la raison pour obtenir, grâce à elle, du présent et du futur, les plus grands bienfaits que nous puissions obtenir ; c'est le meilleur don que Dieu nous ait accordé... Par la raison nous percevons tout ce qui est utile pour nous et tout ce qui améliore notre vie — par elle nous connaissons les choses obscures et lointaines, qui nous sont cachées... par elle aussi nous arrivons à la connaissance de Dieu, qui est la plus haute connaissance que nous puissions acquérir... Si la raison est tellement haut placée et d'un rang aussi élevé, nous ne devons pas la dégrader ; nous ne devons pas la poursuivre en jugement, elle qui est juge, ni la soumettre au contrôle, elle qui est contrôleuse, ni lui commander, à elle qui est la commandante ; tout au contraire, nous devons nous rapporter à elle, en toutes choses, et juger toutes choses par elle ; nous devons agir selon ce qu'elle nous ordonne de faire »[2].

Aucun nationaliste consommé n'a tant et si clairement exalté la raison. Il n'y a aucune place pour la révélation, ni pour l'intuition mystique. C'est seulement la raison logique qui est l'unique critère de la connaissance et de l'action. Il ne faut jamais faire appel à une force irrationnelle ou surnaturelle. Al-Râzî est contre le prophétisme, contre toute révélation, contre tout courant irrationnel de pensée.

Les hommes sont nés avec une égale disposition à la connaissance. C'est seulement par le degré de la mise en valeur de cette disposition que les hommes diffèrent les uns des autres : les uns la cultivant par la

(1) Manuscrit d'Oxford, Bodley Marsh 156, ff. 239 b-245 b.
(2) *Opera philosophica*, vol. I, 1939, pp. 17-18.

spéculation et l'instruction, les autres la négligeant ou l'orientant vers une conduite pratique dans la vie[1].

2. *La Métaphysique*

Quand on commence à étudier la métaphysique d'al-Râzî, on se heurte tout de suite à un traité qui lui est attribué : Maqâlah li Abi Bakr Muḥammad ibn Zakazîyya al-Râzî fî mâ baʿd al-ṭabîʿah (manuscrit Râghib n. 1463, ff. 90 a-98 b à Istânbûl). Beaucoup de doute entoure l'authenticité de ce traité, car son contenu ne s'accorde pas tout à fait avec les doctrines connues d'al-Râzî. Alors, ou bien il appartient peut-être à une autre période de l'évolution intellectuelle d'al-Râzî, comme le suppose S. Pines[2], ou bien il n'est peut-être qu'un simple exposé historique des idées d'autres penseurs sans référence à ses propres opinions[3], ou bien le traité n'est pas du tout de la main d'al-Râzî.

En tous les cas, les points principaux qui y sont traités sont : (1) la nature, (2) le fœtus, et (3) l'éternité du mouvement. L'auteur y réfute les partisans de la théorie qui affirme que la nature est le principe du mouvement, surtout Aristote et ses commentateurs : Jean Philopon, Alexandre d'Aphrodise, et Porphyre. D'abord il conteste la doctrine qui affirme que l'existence de la nature n'a pas besoin d'être prouvée, car cela n'est pas évident de lui-même. Si la nature est une et la même, pourquoi produit-elle des effets différents en la pierre et en l'homme? Si la nature pénètre le corps, cela ne veut-il pas dire que deux choses peuvent occuper un seul et même endroit? Pourquoi ces partisans disent-ils que la nature est morte, insensible, impuissante, ignorante, sans liberté ni choix et en même temps ils lui attribuent les mêmes attributs que ceux de Dieu? Contre Porphyre, l'auteur dit : vous admettez que la nature agit en vue de quelque chose et non pas par simple hasard ; pourquoi donc dites-vous que la nature est morte et n'est pas un agent vivant?

Il semble que l'auteur se propose de réfuter toutes les doctrines qui prétendent que la nature est le principe du mouvement et de la création, en montrant les contradictions auxquelles aboutissent nécessairement ces doctrines. Son point de vue est qu'il n'y a pas de place pour admettre l'existence de la nature comme principe d'action et de mouvement. Mais il ne précise pas sa position propre ; son exposé est négatif et destructif.

Quant à la question de l'éternité du mouvement et du temps, l'auteur discute surtout les idées d'Aristote et de Proclus[4]. Il réfère à sa réfutation de Proclus. Nous savons, d'ailleurs, qu'al-Râzi a écrit un traité intitulé :

(1) *Ibidem*, p. 296.
(2) S. Pines : *Beiträge zur islamischen Atomenlehre*, p. 36. Berlin, 1936.
(3) *Opera philosophica*, p. 114.
(4) Manuscrit Râghib m. 1463 (ff. 90-98 b) à Istânbûl, pp. 128-129.

Doutes autour de Proclus (al-Shulûk ʿalâ Proclus) et Kraus[1] pense que c'est un argument en faveur de l'authenticité de l'attribution de ce traité à al-Râzi. Mais nous estimons que c'est un faible argument, car le *De aeternitate Mundi* de Proclus fut très discuté par les penseurs musulmans après avoir été traduit par Isḥâq ibn Ḥunain[2]. L'idée de l'auteur est que le temps est fini et non pas éternel, que le monde l'est également, qu'il n'y a qu'un seul monde, et, finalement, en dehors de ce monde unique il n'y a pas d'élément ni rien (sauf Dieu). Ici il reproduit les idées de Métrodore et de Seleucus, puisées au *Placita Philosophorum* de Pseudo-Plutarque.

La teneur générale de ce traité est polémique et dialectique. On ne peut pas le réconcilier avec les idées d'al-Râzi sur le temps, l'espace et la divinité. C'est pourquoi nous croyons que c'est un traité apocryphe et ne peut pas même être attribué à une autre phase de l'évolution intellectuelle d'al-Râzi.

* * *

La vraie doctrine métaphysique d'al-Râzi doit, au contraire, être cherchée dans son *kitâb al-ʿIlm al-ilâhi*. Malheureusement ce livre est perdu, et nous n'en avons que quelques paragraphes recueillis par Kraus[3]. Nous n'avons pas même de fragments textuels de ce livre. Malgré tous les inconvénients des exposés des adversaires, nous sommes réduits à nous en contenter. Ce que nous en pouvons conclure, c'est qu'al-Râzi traita dans ces livres les sujets suivants : l'espace, le vide, le temps, la durée, la matière, la métempsychose, le prophétisme, le plaisir et le manichéisme.

La philosophie d'al-Râzi est caractérisée surtout par sa doctrine des cinq éternels. Al-Bîrûnî dit[4] « que Muḥammad ibn Zakariyyā al-Râzi a emprunté aux anciens Grecs l'éternité de cinq choses : Dieu, l'âme universelle, la Matière première, l'Espace absolu, et le Temps absolu, sur lesquels il a fondé sa doctrine. Mais il a distingué entre le temps et la durée en disant que le nombre s'applique à l'un et non pas à l'autre, car la finitude atteint la numéralité ; et, par conséquent, les philosophes ont défini le temps comme la durée de ce qui a un commencement et une fin tandis que la durée *(al-dahr)* n'a ni commencement ni fin. Il dit aussi que ce sont des êtres nécessaires, ces cinq entités. Le sensible en eux est la matière formée par composition ; ce sensible est spatial, donc il y a un espace ; l'alternation de ses modes est une caractéristique du temps, car les uns précèdent et les autres suivent, et c'est par le temps que

(1) *Opera philosophica*, p. 114.
(2) Voir notre livre : *Neo-Platonici apud Arabes*, éd. A. BADAWI, Le Caire, 1955, introduction.
(3) *Opera philosophica*, pp. 170-190.
(4) E. Sachau : *Alberuni's India*, London, 1910, t. I, p. 319.

l'ancien et le nouveau, le plus ancien, le plus récent et le simultané sont connus ; donc le temps est nécessaire. Dans l'Être, il y a des choses vivantes, donc il y a une âme ; en lui, il y a des intelligibles, dont la constitution est parfaite ; il faut donc qu'il y ait un Créateur, sage, omniscient, créant des choses de la manière la plus parfaite possible, et accordant la raison en vue du salut. »

Deux des cinq Éternels sont vivants et agissants : Dieu et l'âme ; un est passif et non-vivant — c'est la matière dont tous les corps sont formés ; et deux ne sont ni vivants ni agissants, ni passifs : ce sont le vide et la durée[1]. Quelquefois nous trouvons le vide *(al-khalâ')* au lieu de l'espace (al-makân) et la durée *(dahr)* au lieu du temps (zamân) ou durée limitée *(muddah)*.

Cette doctrine est attribuée, dans quelques sources (Fakhr al-Dîn al-Râzi, al-Shahrastâni, Naṣîr al-Dîn al-Ṭûsi) aux soi-disant Ḥarrâniyyah. Qui sont ces Ḥarrâniyyah? Le mot est dérivé de : *Ḥarrân*, la fameuse cité des Ṣabéens qui fut un centre important de culture et de science immédiatement avant l'Islam et dans les quatre premiers siècles de l'ère musulmane. Massignon[2] pense que ces Ḥarrâniyyah sont des gens fictifs, et que « ce que nous trouvons dans nos sources les concernant n'est qu'un roman littéraire ». Kraus aussi partage cette opinion, et voici les raisons qu'il avance[3] :

a) Avant al-Râzi, nous ne trouvons personne qui attribue la doctrine des cinq éternels aux Ḥarrâniyyah ;

b) al-Râzi, dans *al-'Ilm al-ilâhî*, a exposé les doctrines des Ḥarrâniyyah sabéens et aussi sa doctrine des cinq éternels. Puis Kraus avance une troisième raison qui prouve exactement le contraire de ce que prouvent les premières deux raisons : al-Bîrûnî, al-Marzûqî, al-Kâtibi et al-Ṭûsî disent qu'al-Râzi a emprunté cette doctrine aux anciens Grecs, c'est-à-dire les premiers philosophes Grecs, surtout Pythagore, Démocrite, etc. Comment peut-on donc affirmer qu'al-Râzi attribue cette doctrine à une école fictive, les Ḥarrâniyyah, quand il a dit expressément lui-même dans son *al-'Ilm al-ilâhî* que c'est la doctrine des anciens (philosophes) grecs? Il n'a pas eu besoin d'inventer les Ḥarrâniyyah, puisqu'il avait déjà déclaré que c'est la doctrine des anciens (philosophes) grecs. C'est pourquoi, nous ne pouvons pas admettre l'opinion de Massignon, ni les arguments, si faibles, de Kraus. Il n'est pas juste d'identifier ce qui est attribué dans les différentes sources aux Ḥarrâniyyah — avec les idées d'al-Râzi, à moins que ce soit expressément spécifié dans les sources elles-mêmes.

(1) Marzûqi : *al-azminah wa al-amkinah*, Heyderabad, 1332/1913, vol. I, p. 144.
(2) *Oriental studies presented to E. G. Browne*, Cambridge, 1922, p. 333.
(3) *Opera philosophica*, vol. I, pp. 192-94.

Nous pouvons maintenant décrire les cinq Éternels :

(i) Dieu

La sagesse de Dieu est parfaite. On ne peut pas Lui attribuer aucune inadvertance. La vie découle de Lui comme la lumière découle du soleil. Il est parfaite et pure Intelligence. De l'âme découle la vie[1]. Dieu crée tout. Il est tout puissant, et il n'est incapable de rien. Rien ne peut se faire contrairement à Sa volonté. Il a une science parfaite des choses. Mais l'âme ne connaît que ce qu'elle expérimente. Dieu savait que l'âme aspirerait vers la matière et le plaisir matériel. Après quoi l'âme s'attachait à la matière ; Dieu, par sa sagesse, s'est arrangé pour que cet attachement soit fait de la manière la plus parfaite. Dieu, après cela, a versé l'intelligence et la perception sur l'âme. C'était une raison pour que l'âme se souvînt de son monde véritable, et pour qu'elle sache qu'aussi longtemps qu'elle reste dans le monde de la matière, elle ne sera jamais libre de douleur. Si l'âme connaît cela, et que dans son monde véritable elle ait un plaisir sans peine, elle désirera ce monde véritable, et, une fois séparée de la matière, elle restera là pour toujours dans une félicité éternelle.

Par là se trouvent éliminés tous les doutes concernant l'éternité du monde et l'existence du mal. Comme nous avons admis la sagesse du Créateur, nous devons admettre que le monde est créé. Si l'on se demande pourquoi il fut créé en ce moment plutôt qu'en un autre, nous disons que c'est parce que l'âme s'attacha à la matière en ce moment précis. Dieu savait que cet attachement fut une cause du mal, mais après qu'il fût, Dieu a tout arrangé de la plus parfaite manière. Mais quelques maux sont restés ; étant la source de tous les maux, ce composé de l'âme et de la matière ne peut pas être entièrement purifié[2].

(ii) L'âme

Dieu, selon al-Râzi, n'a pas créé le monde poussé par une nécessité ; mais Il a décidé de le créer après qu'Il n'avait pas le vouloir de le créer. Qui l'a déterminé à le faire? Il doit y avoir un autre éternel qui L'a décidé de le faire.

Cet autre éternel est l'âme qui fut vivante, mais ignorante. De même la matière fut éternelle. Vu son ignorance, l'âme fut éprise de la matière et en forma des figures pour se procurer des plaisirs matériels. Mais la matière fut rebelle aux formes ; c'est pourquoi Dieu est intervenu pour aider l'âme. Cette aide consista dans le fait qu'il fit ce monde et créa en lui des formes solides où l'âme pourrait trouver des plaisirs sensibles. Alors Dieu créa l'âme, et de la substance de Sa divinité il créa l'intelligence de l'homme pour éveiller l'âme et lui montrer que ce monde n'est pas son monde véritable.

(1) Marzûqi, *op. cit.*, vol. I, p. 114.
(2) Voir surtout : Fakhr al-Dîn al-Râzi, *Muḥaṣṣal*, Le Caire, 1323/1905, pp. 85-86.

qui prétendent que le temps est le nombre des mouvements du corps, car, s'il en était ainsi, il ne serait pas possible pour deux mobiles de se mouvoir en même temps par deux nombres différents.

Al-Râzi distingue entre deux sortes du temps : le temps absolu, et le temps limité (maḥṣûr). Le temps absolu est la durée *(al-dahr)*. Il est éternel et en mouvement. Quant au temps limité, il est celui des mouvements des sphères, du soleil et des astres. Si vous pouvez imaginer le mouvement de durée, vous pourrez imaginer le temps absolu ; et cela c'est l'éternité. Si vous imaginez le mouvement de la sphère, vous imaginerez le temps limité[1].

III

La Théologie

Al-Râzi fut un théiste ; mais il ne crut pas en la révélation ni au prophétisme. Nous nous contentons de donner ici un résumé de ses idées, parce que nous les avons développées en détail ailleurs[2].

Al-Râzi rejette le prophétisme pour les raisons suivantes :

1. La raison est suffisante pour distinguer le bien et le mal, l'utile et le nuisible. Par la raison seule, nous pouvons connaître Dieu, et organiser notre vie de la meilleure manière. Il n'y a donc pas besoin des prophètes.

2. Il n'y a aucune justification pour privilégier quelques hommes en vue de guider les hommes, car tous les hommes sont nés égaux en intelligence ; les différences ne tiennent pas à des dispositions naturelles, mais au développement et à l'éducation.

3. Les prophètes contredisent les uns les autres. S'ils parlent au nom d'un seul et même Dieu, d'où vient donc cette contradiction?

Après avoir nié le prophétisme, al-Râzi procède pour critiquer toutes les religions en général. Il montre les contradictions des Juifs, des Chrétiens, des Manichéens et des Majûsis. Il donne les raisons suivantes pour expliquer l'attachement des gens à la religion :

a) L'imitation et la tradition ;

b) La puissance du clergé qui est au service de l'État ;

c) Les manifestations extérieures des religions, les cérémonies et le rituel, qui s'imposent à l'imagination du simple et du naïf.

(1) Abû Ḥâtim al-Râzi : *A'lâm al-nubuwwah*, cité in *Opera philosophica*, vol. I, p. 304.

(2) Voir notre : *L'humanisme dans la pensée arabe*, chap. III, Paris, 1972.

Il s'arrête à énumérer les contradictions des religions entre elles.

Il soumet les livres révélés, la Bible et le Coran surtout, à une critique systématique. Il s'efforce de critiquer l'une par l'autre ; par exemple, il critique le Judaïsme par le Manichéisme, le Christianisme par l'Islam ; puis il critique le Coran à l'aide de la Bible.

Il rejette surtout la l'insuperabilité *(i'jâz)* du Coran, que ce soit par suite de son style ou par son contenu, affirmant qu'il est possible d'écrire un meilleur livre en un meilleur style.

Il préfère les livres scientifiques aux livres sacrés, car les livres scientifiques sont plus utiles aux hommes dans leur vie que tous les livres sacrés. Les livres de médecine, dit-il, de géométrie, d'astronomie et de logique sont plus utiles que la Bible et le Coran. Les auteurs de ces livres scientifiques ont découvert les faits et les vérités par leur propre intelligence, sans l'aide d'aucun prophète. La science dérive de trois sources : le raisonnement, selon les règles de la logique ; la tradition scientifique, des prédécesseurs aux successeurs selon un témoignage sûr et précis, comme en histoire ; et l'instinct qui guide l'homme sans avoir besoin de beaucoup de raisonnement.

Après cette critique négative, il déclare qu'il ne serait pas raisonnable de Dieu d'envoyer des prophètes, car ceux-ci font beaucoup de mal. En effet, chaque nation ne croit qu'en son prophète et rejette catégoriquement les autres prophètes, et le résultat est qu'il exista plusieurs guerres de religion, et beaucoup de haine entre les nations qui professaient différentes religions.

Ces idées d'al-Râzi furent très audacieuses. Aucun autre penseur musulman ne fut aussi audacieux.

IV

La Philosophie morale

La philosophie morale d'al-Râzi se trouve dans les seuls ouvrages philosophiques qui nous soient restés de lui, à savoir : *al-Ṭibb al-rûḥânî*, et *al-Sîrah al-falsafiyyah*. Le dernier est une justification de la vie qu'il avait menée, du point de vue philosophique, car on lui reprocha de ne pas se conduire dans la vie selon le modèle de son maître, Socrate. C'est une curieuse et très intéressante *Apologia pro vita sua*.

Il croit qu'un philosophe doit mener une vie modérée : ni trop ascétique, ni trop livrée aux plaisirs. Il y a deux limites : haute et basse. La limite haute au delà de laquelle un philosophe ne doit pas aller c'est de s'abstenir des plaisirs qui ne peuvent pas être obtenus qu'en commettant une injustice et en faisant des actes contraires à la raison. La limite basse

est de manger ce qui ne lui nuit pas ou lui cause une maladie, et de porter ce qui est suffisant pour protéger sa peau, et ainsi de suite. Entre les deux limites, on peut vivre sans devenir indigne d'être appelé philosophe.

Al-Râzi prétend que dans sa vie pratique il n'a jamais dépassé ces deux limites. Il ne vivait pas au service d'un monarque, comme ministre ou comme un homme de guerre, mais seulement comme un médecin et un conseiller. Il n'était pas avide, ni en conflit avec d'autres gens, mais, tout au contraire, il était très tolérant en ce qui concerne ses droits. Il n'était pas excessif ni en boire, ni en manger, ni en la jouissance de la vie. Quant à son amour pour la science et l'étude, c'est un fait connu de tout le monde. Du point de vue théorique aussi, ses œuvres lui donnent le droit d'être appelé un philosophe.

Dans le *Ṭibb al-rûḥânî*, il traite, en vingt chapitres, les points principaux de l'éthique. Il explique quels sont les vices et quelles sont les vertus.

Il commence par exalter la raison, de la manière que nous avons expliqué plus haut. Puis il plonge dans le milieu du sujet en traitant la question de passions. Il estime que l'homme doit contrôler ses passions ; il met en relief la distinction faite par Platon entre les trois facultés de l'âme : rationnelle, colérique et appétitive ; et montre comment la justice doit régner entre elles.

Il est nécessaire qu'un homme connaisse ses propres défauts. Pour cela, il peut faire appel à un ami, sincère et raisonnable, qui lui montrera ses défauts. Il doit également s'informer de ce que les autres, les voisins et les amis, pensent de lui. Ici al-Râzî puise à deux traités de Galien : (a) *De la connaissance de ses propres défauts*, — et (b) *Comment les bons profitent de leurs ennemis.*

Voilà le contenu des chapitres préliminaires. Au 5e chapitre, il expose sa théorie du plaisir, théorie qu'il développe dans un traité spécial. Pour lui, le plaisir n'est que le retour de ce qui a été enlevé par quelque chose de nocif à l'état antécédent, par exemple : celui qui quitte un endroit ombreux pour un endroit ensoleillé et chaud éprouve du plaisir quand il retourne à l'endroit ombreux. C'est pourquoi, dit al-Râzî, les philosophes naturalistes ont défini le plaisir comme étant un retour à la nature.

Al-Râzî condamne l'amour comme un excès et une sujétion aux passions. Il condamne également la vanité, parce qu'elle empêche d'apprendre plus et de travailler mieux. L'envie est un amalgame d'avarice et de cupidité. Un envieux est un homme qui éprouve de la tristesse quand un autre obtient un bien, même si cela ne lui nuit en rien. Si on lui a nui, alors l'émotion n'est pas l'envie mais l'inimitié. Si on se contente de ce qui est nécessaire pour soi-même, il n'y aura de place pour l'envie dans son âme.

La colère est soulevée dans les animaux pour qu'il leur soit possible de se venger des objets nocifs. Si elle est excessive, elle leur fera du mal.

Mentir est une mauvaise habitude. Il est de deux sortes : pour le bien, ou pour le mal. S'il est pour le bien, il mérite l'éloge ; sinon, il est blâmable. Sa valeur dépend donc de l'intention.

L'avarice ne peut pas être totalement condamnée. Sa valeur dépend de la raison pour laquelle on est avare. Si c'est à cause d'une crainte de la pauvreté et du futur, alors elle n'est pas mauvaise. Si, au contraire, elle est due au seul plaisir d'acquisition, elle est mauvaise. Il faut qu'il y ait une justification de l'avarice ; si elle est raisonnable, l'avarice n'est pas un vice, sinon elle est quelque chose qu'il faut combattre.

Le souci, quand il est trop, n'est pas bon, car son excès, sans bonne raison, conduit à l'hallucination, à la mélancolie et au flétrissement précoce.

La cupidité est un vice qui cause du mal et de la peine. L'ivresse conduit aux calamités et aux maladies de l'intelligence et du corps.

Le coït, quand il est excessif, est mauvais pour le corps ; il cause une sénilité précoce, de la faiblesse et d'autres maux. On ne doit y recourir que le moins possible, car l'excès conduit à un autre excès.

La frivolité est aussi pernicieuse dans quelques cas.

La possession et l'économie sont bonnes pour la vie pratique, mais seulement quand elles sont modérées. De la richesse on ne doit acquérir plus qu'il ne faut et plus qu'on n'en dépense, excepté un peu d'économie pour les malheurs soudains et les mauvaises conditions dans l'avenir.

L'ambition peut conduire aux aventures et aux périls. Elle est bonne si on peut atteindre un plus haut rang sans aventure ni péril ; sinon, il vaut mieux y renoncer.

Le dernier chapitre traite un thème favori à l'époque hellénistique et au début du moyen âge, à savoir la crainte de la mort. Ici al-Râzî se contente de le traiter du point de vue de ceux qui pensent que lorsque le corps est détruit l'âme sera également détruite. Mais après la mort, remarque al-Râzî, rien ne peut atteindre l'homme, parce qu'il ne sentira rien. Durant sa vie, l'homme est submergé de douleurs, tandis qu'après la mort il n'y aura aucune douleur. La meilleure chose qu'un homme raisonnable doive faire est de se défaire de la crainte de la mort ; en effet, s'il croit en une vie future, il devra être joyeux, car, par la mort, il ira à une meilleure vie. S'il croit qu'il n'y aura rien après la mort, il ne doit pas avoir aucun souci. En tout cas, on doit rejeter toute sorte de souci au sujet de la mort, car il n'est pas raisonnable de s'en soucier.

V

Conclusion

Al-Râzî n'a fondé aucun système philosophique bien organisé ; mais comparé aux gens de son temps, il doit être considéré le penseur le plus vigoureux et le plus libéral en Islam, et peut-être même dans toute l'histoire de la pensée humaine.

Ce fut un rationaliste pur, très confiant dans le pouvoir de la raison, libre de toute sorte de préjugé, et très audacieux dans l'expression de sa pensée sans réticence ni réserve.

Il a cru en l'homme, en le progrès, en Dieu le Sage, mais n'a cru en aucune religion positive[1].

(1) Sur les autres aspects de la pensée d'al-Râzi, on peut consulter :

a) G. S. A. Ranking : « The life and works of Rhazes », in *Proceedings of the Seventeenth International Congress of Medicine*, London, 1913, pp. 237-68 ;

b) J. Ruska : « Al-Bîrûnî als Quelle für das Leben und die Schriften al-Râzi's », in *Isis*, vol. V, 1924, pp. 26-50 ;

c) J. Ruska : « Al-Râzi als Bahnbrecher einer neuen Chemie », in *Deutsche Literaturzeitung*, 1923, pp. 118-24 ;

d) J. Ruska : « Die Alchemie al-Râzî's », in *Der Islam*, vol. XXII, pp. 283-319 ;

e) J. Ruska : « Ueber den gegenwärtigen Stand der Râzi-Forschung », in *Archivio di storia della scienza*, 1924, vol. V, pp. 335-347 ;

f) H. H. Schäder, in *ZDMG*, 79, pp. 228-235 ;

g) E. von Lippmann : *Entstehung und Ausbreitung der Alchemie*, vol. II, p. 181 ;

h) S. Pines : « Die Atomenlehre ar-Râzî's », in *Beiträge zur islamischen Atomenlehre*, Berlin, 1936, pp. 34-93 ;

i) Dr Maḥmûd al-Najmâbâdi : *Sharḥ Ḥâl Muḥammad ibn Zakariya*, 1318/1900 ;

j) J. Ruska, s.v. in *Encyclopédie de l'Islâm* (1re éd.) ;

k) E. G. Browne : *Arabian Medecine*, Cambridge, 1921, pp. 44-53 ;

l) M. Meyerhof : in *Legacy of Islam*, pp. 323 sqq. ;

m) F. Wüstenfeld : *Geschichte der Arabischen Ärzte und Naturforscher*, n. 98 ;

n) L. Leclerc : *Histoire de la médecine arabe*, Paris, 1876, vol. I, pp. 337-354 ;

o) H. P. J. Renaud : « A propos du millénaire de Razes », in *Bulletin de la société française d'histoire de la médecine*, mars-avril, 1931, pp. 203 sqq.

AVICENNE (IBN SÎNA)

Sa vie[1]

Une bonne partie de la vie d'Ibn Sîna, connu chez les latins sous l'orthographe : Avicenna, est racontée par lui-même dans une courte autobiographie transmise, et complétée, par son plus fidèle disciple Abû ʿUbaid al-Jûzajânî.

Abû ʿAlî al-Ḥusain ibn ʿAbd-Allâh ibn Ḥasan ibn ʿAlî ibn Sîna est né au mois de Ṣafar, 370 de l'hégire[2] (août 980) à Kharmaithan (= terre de soleil), un grand village près de Balkh, la grande ville de Khurâsân. Balkh, « la splendide », comme elle est surnommée dans les livres des Persans (al-Maqdisi) fut très florissante aussi bien avant la conquête musulmane qu'après. Al-Masʿûdi dit qu'aux temps des Sassanides, il y avait là un grand temple de feu pour les Zoroastriens, dont le conservateur fut un homme nommé Barmak, le grand-père des Barmakides ; des pèlerins venaient de Kabûl, de l'Inde et de la Chine pour y accomplir les rites de pèlerinages. La ville resta florissante jusqu'en 617 h. (1220 a. d.) quand les Mongols la détruirent. Aujourd'hui c'est une des plus belles villes de l'Afghanistan actuelle[3].

Voici l'autobiographie[4] d'Avicenne telle qu'il l'a écrite lui-même :

« Mon père fut originaire de Balkh, d'où il se transporte à Bukhârâ,

(1) Sur la vie d'Avicenne voir : Al-Qifṭî, pp. 413-426, éd. Lippert ; Ibn Abî Uṣaibiʿah : *ʿuyûn al-anbâ' fî ṭabaqât al-aṭibbâ'*, II, pp. 2-20 ; al-Baihaqî : *Tatimmat ṣiwan al-ḥikmah*, éd. M. Shafîʿ, Lahore, 1351 h. ; Ibn Khillikân : *Wafyât al-aʿyân*, n. 190 ; Khondamîr : *Ḥabîb al-siyar*, Téhéran, 1954 ; Ibn al-ʿIbri : *Târîkh mukhtaṣar al-duwal*, pp. 325-330, Beyrouth, 1890.

(2) Voir, en ce qui concerne l'année de sa naissance, l'excellente étude de Muh. Muḥîṭ al-Ṭabâṭabâ'î, in *Millénaire d'Avicenne*, partie arabe, pp. 162-169. Le Caire, 1952.

(3) Voir Guy Le Strange : *Lands of the eastern Caliphate*, ch. 30.

(4) Cette autobiographie, avec la continuation faite par al-Jûzajânî fut traduite en anglais par Arthur J. Arberry dans son livre : *Avicenna on Theology*, pp. 9-14 (Avicenne), 15-24 (Jûzajânî). Londres, 1951. On trouve dans ce petit volume une traduction anglaise des extraits d'*al-Najâh*, d'*al-risâlah al-ʿarshiyyah*, de *l'épître sur la prière*, et du poème : *sur l'âme*.

aux temps du règne de Nûḥ ibn Manṣûr[1]. Il s'occupa d'administration et devint, sous le règne de celui-ci, administrateur local d'un village nommé Kharmaithan, dans la province de Bukhârâ. C'est un grand village. Près de lui, il y a un village qui s'appelle Afshanah. Ici mon père épousa ma mère, y habita ; et là je suis né. Puis (ma mère) donna le jour à mon frère. Après un certain temps nous nous sommes transportés à Bukhârâ. Là on m'a amené au maître qui m'enseigna le Coran et au maître de littérature. A l'âge de dix ans, j'avais déjà appris le Coran par cœur et étudié beaucoup de littérature, de sorte que je fus l'objet d'une immense admiration.

Mon père fut l'un de ceux qui ont répondu favorablement à la doctrine des Égyptiens[2] et fut considéré un ismâ'ilite. Il assista, lui et mon frère, à leur prêche concernant l'âme et l'Intelligence selon leur conception. Quelquefois ils s'entretenaient de ces idées, et moi je les écoutais ; je comprenais ce qu'ils disaient, sans l'accepter. Ils commencèrent à m'inviter à les joindre. Ils mentionnaient la philosophie, la géométrie et l'arithmétique indienne.

Mon père me dirigea vers un épicier qui connaissait l'arithmétique indienne, pour que je l'apprenne de lui.

Puis vint à Bukhârâ Abû 'Abd-Allâh al-Nâtilî, qui prétendait à la philosophie[3]. Mon père le fit loger chez nous pour que j'apprenne de lui. Avant sa venue, j'avais suivi les cours de jurisprudence *(fiqh)* donnés par Ismâ'îl al-Zâhid. Je fus un des meilleurs élèves. Je devins habitué et rompu aux méthodes de question et d'objection à l'adversaire, selon la manière adoptée chez les maîtres de cette science.

Puis j'ai commencé à apprendre l'*Isagoge* (de Porphyre) auprès d'al-Nâtilî. Quand il m'a appris que la définition du *genre* est que le genre est ce qui est dit de plusieurs, différents en espèce, en réponse à la question *quod est*, j'ai commencé à vérifier (la valeur de) cette définition d'une manière dont il n'avait jamais entendu parler. Il fut toute admiration pour moi, et recommanda à mon père de ne me faire occuper que de la science. N'importe quelle question il me posait, je la concevais mieux que lui. Auprès de lui j'ai appris les généralités de la logique ; quant aux questions subtiles, il n'en savait rien.

Par la suite, j'ai commencé à lire pour moi-même, consultant les commentaires, jusqu'à ce que je devinsse maître de la logique. J'ai étudié aussi le livre d'Euclide (= *Les Eléments* d'Euclide) : avec lui j'ai étudié les cinq ou six figures de début ; puis j'ai résoulu moi-même les problèmes

(1) Roi sâmânide, qui monta sur le trône à l'âge de 13 ans en 367 h. (977 a.d.).

(2) C'est-à-dire à la doctrine ismâ'ilienne, puisque cette doctrine fut la doctrine officielle de la dynastie fâtimide qui régnait alors en Égypte.

(3) Ainsi dans Ibn al-'Ibrî (p. 325, Beyrouth, 1890) et al-Qifṭî (p. 269, Le Caire, 1326 h.). Dans Ibn Abi Uṣaibi'ah (II, p. 2) : « il fut appelé le philosophant ». Il fut aussi un médecin, voir : Cyril Elgood : *A medical History of Persia and the Eastern Caliphate, from the earliest times until the year A.D. 1832*, p. 185. Cambridge, 1951.

du reste du livre. De là, j'ai passé à l'étude de l'Almageste ; quand j'en ai fini avec ses préliminaires, et que je suis arrivé aux figures géométriques, al-Nâtili me dit : lis-les toi-même et résous-les toi-même, puis montre-les moi pour que je te montre ce qui est vrai et ce qui est faux. Mais l'homme (al-Nâtilî) ne comprenait pas bien le livre *(al-Majistî)*. Je me suis mis à résoudre (les problèmes qui se trouvent dans) ce livre. Combien de figures il n'en connaissait rien jusqu'à ce que je les lui montrasse et les lui fisse comprendre !

Al-Nâtilî me quitta[1] en se dirigeant vers Karkânj. Je me suis appliqué à étudier les livres de physique et de métaphysique, tant les textes que les commentaires. Les portes de la science commencèrent à s'ouvrir à moi.

J'ai désiré apprendre la médecine. Alors, j'ai commencé à lire les livres de médecine. La médecine n'est pas une science difficile. Aussi excellais-je en cette science dans un très court temps, de sorte que les bons médecins commencèrent eux-mêmes à apprendre la médecine de moi. J'ai soigné les malades. Des perspectives immenses pour un traitement puisé à la pratique s'ouvrirent pour moi. En même temps je continuais l'étude de la jurisprudence et la polémique autour de ses problèmes. A ce moment j'avais seize ans.

Je me suis consacré à la science et à la lecture durant une année et demie. J'ai relu la logique et toutes les parties de la philosophie. Durant ce temps, je ne dormais pas une nuit entière ; durant le jour je ne me préoccupais que de l'étude. Je classais des fiches ; chaque argument que j'étudiais je le consignais dans une fiche en y inscrivant les prémisses syllogistiques, pour voir ce qu'elles pouvaient conclure ; j'ai pris soin de satisfaire aux conditions requises dans les prémisses, pour que la vérité éclate dans la question traitée. Toutes les fois qu'un problème m'embarrassa et que je ne pouvais pas trouver le moyen terme d'un syllogisme, je me rendais à la mosquée, priant, et invoquait le Créateur du Tout jusqu'à ce qu'Il me révélât la solution de ce fait obscur et difficile. J'avais l'habitude de rentrer, le soir, à la maison, d'allumer la lampe devant moi, et de me mettre à lire et à écrire. Si le sommeil s'emparait de moi, ou que je sentisse de la faiblesse, je buvais un verre de boisson *(alcoolique?)* jusqu'à ce que la force me revînt, puis je reprenais la lecture. Dès qu'un peu de sommeil me prend, je rêve de ces mêmes questions, de sorte que plusieurs d'entre elles trouvaient leurs solutions en rêve.

J'ai continué de la sorte jusqu'à ce que je me rendisse maître de toutes les sciences et les connusse selon la capacité humaine. Tout ce que j'apprenais à ce temps-là est exactement ce que je connais maintenant sans rien connaître de plus. Je me suis rendu maître de la logique, de la physique et des mathématiques.

Puis je revins à la métaphysique. J'ai lu le livre de *La Métaphysique*

(1) Il se dirigea vers Khwarazmshâh Ma'mûn ibn Muḥammad (Ibn Khillikân, II, p. 158, Beyrouth s.d.).

(d'Aristote), sans y rien comprendre ; le dessein de son auteur devint pour moi obscur. Je l'ai relu quarante fois, de sorte que je l'ai appris par cœur. Pourtant je ne pouvais pas encore saisir ce qu'il y a là-dedans et le dessein de son auteur. Désespérant de moi-même, je me suis dit : il n'y a pas moyen de comprendre ce livre. Un jour, l'après-midi, je me trouvais au marché des livres. Un crieur tenait dans la main un volume qu'il mettait en vente ; il me l'offrit, mais, dégoûté, je l'ai refusé, croyant qu'il n'y a aucune utilité dans cette science [la métaphysique]. Alors il me dit : achète-le, il est bon marché, je te le cède à 3 drachmes, et son propriétaire a besoin d'argent. Je l'ai acheté ; je me suis aperçu que c'est le livre d'Abû Naṣr al-Fârâbî intitulé : Fî aghrâḍ kitâb mâ ba'd al-ṭabî'ah (= Du dessein du livre de *Métaphysique* [d'Aristote]). Je suis rentré chez moi et je me pressai de le lire ; et aussitôt son dessein se révéla à moi, parce que je connaissais le livre par cœur. Je m'en suis réjoui. Le lendemain j'ai donné beaucoup en aumône aux pauvres, en signe de remerciement de Dieu très-Haut.

Le sultan de Bukhârâ en ce temps-là fut Nûḥ ibn Manṣûr ; il fut atteint d'une maladie qui embarrassa les médecins. Mon nom fut connu parmi eux comme étant très appliqué à la lecture. On a mentionné mon nom devant lui et l'on a prié de me faire venir. Je me suis rendu chez lui, et je me suis associé à eux dans le traitement de sa maladie. Je fus attaché à son service. Un jour je lui demandais de me permettre de visiter sa bibliothèque, et d'y lire les livres de médecine qui s'y trouvaient. Il m'en donna la permission. Je suis entré dans une large maison qui contenait beaucoup de chambres ; dans chaque chambre il y avait des coffres des livres entassés les uns sur les autres. Dans une chambre il y avait les livres de langue arabe et de la poésie, dans une autre les livres de jurisprudence, et ainsi de suite : chaque chambre (mot à mot : maison) fut consacrée à une seule science.

J'ai lu le catalogue des livres des Anciens (philosophie et science grecques) ; et j'en ai demandé ce dont j'avais besoin. J'y ai vu des livres dont les noms ne furent pas connus de beaucoup de gens ; je ne les avais pas vus avant ni après. J'ai lu ces livres et en ai recueilli les fruits. Je discernai le rang de chaque auteur dans la science.

Quand j'ai eu dix-huit ans, j'avais fini avec toutes ces sciences. A cet âge-là je fus plus capable d'apprendre la science par cœur, mais aujourd'hui j'ai la science plus mûre ; sinon, la science est une et je n'ai rien appris de nouveau (depuis ce temps-là).

Dans mon voisinage, il y avait un homme appelé Abû al-Ḥusayn al-'Arûḍî. Il m'a demandé d'écrire un livre qui résumerait toute cette science. J'ai composé alors pour lui le *Recueil* intitulé d'après son nom[1].

(1) *Le Recueil,* connu sous le nom de : *al-ḥikmah al-'arûḍyyah* (La Sagesse [ou la Philosophie] 'arûḍyenne), c'est-à-dire : Le *Recueil de Philosophie* dédié à al-'Arûḍî. Il l'a composé à l'âge de 21 ans (Ibn Abî Uṣaibi'ah, II, p. 18, l. 28).

J'y ai exposé toutes les sciences, à l'exception des mathématiques. J'avais alors 21 ans. Dans mon voisinage, il y avait aussi un certain Abû Bakr al-Barqî, originaire de Khwarazm, d'une grande curiosité, sans égal en jurisprudence, en commentaire du Coran et en ascèse. Il avait un penchant pour ces sciences. Il m'a demandé de faire des commentaires des livres (de philosophie) pour lui. J'ai alors composé pour lui le livre intitulé : *al-Ḥâṣil wa al-maḥṣûl*, en vingt volumes environ. En morale, j'ai composé pour lui un livre intitulé : *al-Birr wa al-ithm*. Ces deux livres ne se trouvent que chez lui, parce qu'il ne les avait pas prêtés à personne pour les copier.

Mon père mourut, et j'ai passé par différents états. J'ai occupé quelques fonctions d'État. La nécessité m'obligea de quitter Bukhârâ pour aller à Karkânj[1]. Là Abû al-Ḥusayn al-Sahli, qui aimait ces sciences (= la philosophie) fut ministre. On m'a présenté au Prince de cette ville, 'Alî ibn Ma'mûn. Je portais alors l'habit des juristes, c'est-à-dire un ṭaylasân[2] et un sous-palais. On m'a fixé un traitement mensuel, suffisant pour un homme comme moi.

La nécessité m'obligea de me transporter à Nasâ[3], et de là à Bâward[4], et de là à Ṭûs, et de là à Shiqqân, et de là à Samnîqân, et de là à Jâjarm[5], ville frontalière de Khurâsân, et de là à Jurjân — me dirigeant vers le Prince Qâbûs[6]. Sur ces entrefaites, Qâbûs fut pris et enfermé dans une citadelle, où il mourut. Puis j'ai poussé à Duhistân, où je fus atteint d'une grave maladie. Je suis retourné à Jurjân ; et là Abû 'Ubaid al-Jûzajânî s'est lié avec moi. J'ai composé alors un poème sur mon sort où se trouve le vers de celui qui dit :

Quand je devins grand, aucun pays ne me convenait plus ;
Quand mon prix devint élevé, je ne trouvais plus d'acheteur »[7].

Voilà le texte intégral de l'autobiographie d'Ibn Sîna écrite par lui-même et reproduite par nos sources. Ce que celles-ci donnent comme suite est de la main de son plus fidèle disciple Abû 'Ubaid al-Jûzajâni.

(1) Deuxième grand ville de Khwarazm ; les Arabes l'ont appelé : al-Jurjânyyah ; plus tard on l'appela : Arganj. Voir Le Strange : Lands of the Eastern Caliphate, ch. XXXII ; tr. arabe, p. 491.

(2) Espèce de manteau en poil de chèvre ou de chameau, qui prend des épaules ou du haut du bonnet, et descend sur le dos.

(3) Nasâ, ou Nisâ, dans la province de Khurâsân, où il y a beaucoup d'eau, ce qui cause beaucoup de maladies. C'est peut-être la ville nommée aujourd'hui Muḥammadabâd. Voir al-Iṣṭakhrî, 273 ; Ibn Ḥauqal, 324 ; Yâqût, IV, 776 ; al-Qazwînî, II, 311 ; Le Strange, *op. cit.*, ch. 27.

(4) Appelé aussi Abîward, à l'est de Nasâ. Voir al-Maqdisi, 321, 333 ; Yâqût, I, 111, 232, 462 ; II, 383, 395, 428 ; III, 337 ; IV, 321, 723.

(5) Appelé aussi Arghiyân, en Khurâsân ; voir, al-Maqdisî, 318 ; Yâqût, I, 209, 249, 485 ; II, 4, 742 ; III, 35, 145.

(6) Qâbûs ibn Washmakîr, homme politique et écrivain. Voir Ibn Khillikan.

(7) Nous avons traduit cette autobiographie d'après Ibn Abî Uṣaibi'ah (II, pp. 2-4) et al-Qifṭî (pp. 269-272 ; Le Caire) parce que le texte qu'ils donnent est le plus complet qu'on ait ; mais le texte donné par Ibn al-'Ibri est abrégé.

A Jurjân, un certain Abû Muḥammad al-Shîrâzi, qui aima les sciences philosophiques, acheta pour Avicenne une maison à côté de la sienne ; et notre philosophe y habita. Al-Jûzajâni le fréquentait tous les jours, étudiant l'*Almageste*, et écrivant sous la dictée du maître *Le Résumé moyen* de logique. Il composa pour Abû Muḥammad al-Shîrâzî, son hôte, le livre intitulé : *al-Mabda' wa al-ma'âd* et le livre intitulé : *al-Arṣâd al-kulliyyah*. Il composa à Jurjân, en outre, beaucoup de livres, comme le début du *al-Qânûn*, le *Résumé d'Almageste*, et beaucoup de traités ; le reste de ses livres il les composa dans la Terre de la Montagne (= Qôhistân)[1].

De là il se rendit à al-Rayy, pour se mettre au service de la Dame et de son fils Majd al-Dawlah. Celui-ci fut atteint de mélancolie. Avicenne le soigna. Il y resta jusqu'à ce qu'il se rendît auprès de Shams al-Dawlah, après la mort de Hilâl ibn Badr ibn Ḥasnawayh et la défaite de l'armée de Baghdâd.

Des raisons impérieuses l'obligèrent alors à se rendre à Qazwîn, et de là à Hamadhân, où il fut au service de Kadhbânawayh. Shams al-Dawlah fut atteint d'une colique ; on fit appel à Ibn Sînâ qui le soigna et le guérit. Le Prince se dirigea vers Qirmîsîn pour faire la guerre contre 'Anâz, et Avicenne le suivit. Puis celui-ci retourna à Hamadhân. On lui demanda d'être vizir (ministre du Prince) et il accepta. Mais l'armée se révolta contre lui, de peur pour leurs personnes ; ils attaquèrent sa maison et l'ont amené prisonnier ; ils pillaient tout ce qu'ils trouvaient chez lui, et demandèrent au Prince de le tuer. Mais le Prince refusa, et pour leur faire plaisir il se contenta de l'exiler. Alors Avicenne se cacha dans la maison d'Abû Sa'd ibn Dakhdûk, durant quarante jours. Mais la colique s'empara, de nouveau, du Prince Shams al-Dawlah ; alors il fit appel à Avicenne ; celui-ci revint ; le Prince lui fit toute sorte d'excuses. Avicenne resta à son service ; il fut nommé vizir encore une fois.

Son disciple, Abû 'Ubaid 'Abd al-Wâḥid al-Juzajâni, le pria de composer un commentaire sur les œuvres d'Aristote. Avicenne s'excusa, mais s'acquiesça à composer un livre compréhensif où il ferait l'exposé des sciences philosophiques, sans s'engager en polémique contre les adversaires. Il commença alors la rédaction de son chef-d'œuvre : *al-Shifâ'*, en commençant par la partie physique.

Shams al-Dawlah se dirigea vers Ṭârim pour faire la guerre à son Prince. La colique l'a atteint encore une fois, auprès de cet endroit, elle s'aggrava, à côté d'autres maladies. Les soldats craignirent sa mort ; on le transporta dans un lit pour le faire retourner à Hamadhân mais il mourut pendant le voyage. On proclama son fils comme Prince et on

(1) Qohistân (iqlîm al-Jabal), Media des Grecs, appelé aussi L'Iraq de la Perse ('Irâq al-'ajam) s'étend des plaines de l'Iraq à l'ouest jusqu'au désert de la Perse à l'est. Les quatre grandes villes de cette terre sont : Qarmîsîn (le Kirminshâh actuel), Hamadhân, al-Rayy (le Téhéran actuel) et Ispahân. Voir Le Strange, ch. XIII ; tr. arabe, p. 221.

demanda à Avicenne de devenir ministre. Mais Avicenne refusa et écrivit, en secret, à 'Alâ' al-Dawlah pour joindre son service. Al-Jûzajâni le pria de compléter le *Shifâ'*. En deux jours, Avicenne écrivit les titres des chapitres, sans consulter aucun livre. Puis il rédigea chaque chapitre ; chaque jour il écrivit cinquante feuilles, jusqu'à ce qu'il eût terminé toute la physique et toute la métaphysique, sauf les deux livres des animaux et des plantes. Puis il commença la logique ; il en écrivit une partie.

Alors Tâj al-Mulk (le nouveau Prince, fils de Shams al-Dawlah) accusant Avicenne d'avoir écrit secrètement à 'Alâ al-Dawlah, le rechercha ; un des ennemis d'Avicenne dénonça celui-ci. On le prit, et on l'enferma dans une forteresse appelée Fardajân. Avicenne y composa un poème, où il dit :

Mon entrée, comme tu vois, est sûre
Mais, pour en sortir, il y a tout le doute.

Il y fut enfermé durant quatre mois. Là il a composé le livre de *Hidâyât*, l'épître de Ḥayy ibn Yaqẓân, le livre de *Colique*.

Avicenne, qui fut entretenu par de belles promesses faites par Tâj al-Mulk, se proposa de se rendre à Ispahan. Déguisé en habit des soufis, il sortit avec son frère et al-Jûzajâni. Quand ils arrivèrent à Ispahan, après un dur voyage, ils furent bien reçus par les amis d'Avicenne et les familiers du Prince 'Alâ' al-Dawlah. On lui porta des habits et des chevaux. A la cour de 'Alâ al-Dawlah il fut très respecté. 'Alâ' al-Dawlah fixa les nuits de vendredi pour des séances où les savants se réuniraient en sa présence. Avicenne s'y affirma comme le maître incontesté dans toutes les sciences.

A Ispahân il se mit à achever le *Shifâ'*. Il y composa la partie logique, et la partie géographique et astronomique (almageste). Le livre d'*al-Shifâ'* fut achevé, sauf la partie de botanique et celle de zoologie, qu'il composa dans l'année où 'Alâ' al-Dawlah se dirigea vers Sâpûr Khwâst, durant le voyage. Durant le même voyage il composa le *Najâh*.

Il devint l'un des intimes de 'Alâ' al-Dawlah. Celui-ci se proposa d'aller à Hamadhân. Avicenne l'accompagna. Une nuit on parla, en présence de 'Alâ' al-Dawlah, des lacunes qui existent dans les calendriers faits d'après les anciens calculs astronomiques ; alors le Prince ordonna à Avicenne de faire de nouvelles observations, et à cet effet mis, à sa disposition, assez d'argent. Avicenne se mit au travail.

A Ispahân, Avicenne composa aussi le Dânesh Nâmé 'Alâ'î.

Il composa un livre de linguistique, appelé *Lisân al-'Arab*, mais il resta en brouillon, jusqu'à sa mort, de sorte qu'on ne pouvait pas en trouver l'ordre.

Il rédigea les fruits de sa pratique médicale en des fiches qui furent perdues avant qu'il achève la composition d'*al-Qânûn*, la grande encyclopédie médicale.

Il rédigea le livre intitulé *al-Inṣâf*. Mais le jour où le sultan Mas'ûd est

arrivé à Ispahân, l'armée de celui-ci s'empara des bagages d'Avicenne ; le livre de l'*Inṣâf* fut là-dedans. On en perdit toute trace.

Avicenne, dit son disciple, fut fort en tout : la force de copulation domina toutes ses autres forces ; il se livra démesurément à cette concupiscence, ce qui affecta beaucoup sa santé. Il fut pris, un jour, d'une colique atroce, durant un voyage en compagnie de 'Alâ' al-Dawlah. Il se piqua huit fois en un seul jour. Le traitement fut excessif. Très faible, on le transporta à Ispahân. Là il commença à se soigner soi-même, jusqu'à ce qu'il fût capable de marcher. Il assistait aux réunions de 'Alâ al-Dawlah. Mais il ne fut pas bien rétabli ; il a eu des rechutes. Un jour 'Alâ' al-Dawlah se rendit à Hamadhân ; Avicenne l'accompagna. La maladie l'attaqua de nouveau pendant le voyage. A Hamadhân, il désespéra ; il négligea de se soigner, en se disant : « le directeur qui dirigeait mon corps n'est plus capable de le diriger ; maintenant, le traitement n'est plus bon à rien ». Il resta dans cet état durant quelques jours.

Puis il est mort à Hamadhân, un vendredi du mois de ramaḍân en 428 de l'hégire (juin-juillet 1037 de l'ère chrétienne), âge de 58 ans et 7 mois lunaires, ou 56 ans, huit mois et quelques jours solaires. Sa tombe se trouva au-dessous du mur sud de la ville de Hamadhân[1].

La vie d'Ibn Sînâ fut donc une vie très mouvementée. Il fut ministre au moins deux fois, pour le Prince Shams al-Dawlah, à Hamadhân, mais sans grand succès. Durant son ministère, il ne négligea pas du tout ses études de philosophie ; au contraire, il composa une grande partie de son chef-d'œuvre, *al-Shifâ'*, pendant qu'il fut ministre. Il jouissait pleinement de la vie : adonné à la boisson alcoolique, à l'amour sexuel, et à la musique, il ne ménagea pas ses forces physiques.

Ses œuvres

L'excellente *Bibliographie d'Ibn Sîna*[2], dressée par Y. Mehdawi, nous dispense de nous étendre sur ce point. Nous nous contenterons donc d'en donner ici des indications sommaires sur les œuvres publiées :

(1) Un autre récit dit qu'il fut transporté à Ispahân et enterré dans un endroit près de la Porte de Koûkinbad.

(2) Y. Mehdawi : *Bibliographie d'Ibn Sîna.* Téhéran, 1954. Elle est plus complète, plus précise et plus correcte que celle de G. C. Anawati : *Essai de Bibliographie avicennienne.* Le Caire, 1950. Celle d'Osman Ergin, en turc : *Büyük türk filozof ve tib üstadi Ibni Sina,* Istanbul, 1937, n'est plus d'aucune valeur.

A. *Ouvrages en arabe*

1. *Al-Shifâ'.*

En quatre parties : Logique, Physique, Mathématiques, Métaphysique.

A) La partie *logique :*

Éditée pour la première fois (sauf la *Poétique*) au Caire, par différents éditeurs sous la direction d'Ibrâhîm Madkour, en 9 volumes[1], 1952-1971, à l'occasion du millénaire d'Avicenne, Ministère de la Culture.

Nous avons édité deux livres de la logique d'*al-Shifâ' :*

1) *al-Burhân (Les Seconds Analytiques)*, avec une longue introduction. Le Caire, 1954 ; 2e éd. 1966.

2) *al-Shi'r (La Poétique)*, avec les commentaires d'al-Fârâbî et d'Averroès, en même temps que le texte de la traduction arabe de la *Poétique* d'Aristote et une nouvelle traduction faite par nous de celle-ci. Le Caire, 1953.

Nous l'avons également publiée dans la dite collection du millénaire, Le Caire, 1964.

B) La partie *mathématique :*

La partie sur la musique fut éditée dans la collection du Millénaire, Le Caire, 1956.

C) La partie *physique :*

Éditée, en lithographie, à Téhéran, en 1886.

D) La partie *métaphysique :*

Première édition, en lithographie, à Téhéran, en 1886.

Seconde édition, dans la collection du Millénaire d'Avicenne, en deux tomes. Le Caire, 1960.

Le livre sur l'âme *(kitâb al-nafs)*, qui fait partie d'al-Shifâ' (6e *fann* de la partie *physique*) fut édité par F. Rahman, Durham, 1959 : Avicenna's De anima. Une édition avec une traduction française fut publiée par Iân Bakôs : *Psychologie d'Ibn Sînâ* (Avicenne), *d'après son œuvre As-Sifâ'*, éditée et traduite en français par Jân Bakos. Prague, éditions de l'Académie tchécoslovaque des sciences, 1956, t. I, texte ; t. II, traduction, notes, bibliographie.

La première édition de la traduction latine est celle de Venise, 1508 : elle comprend : *De anima* et *Philosophie prima* (les ilâhyyât).

(1) Voici les dates de leur publication : a) *al-madkhal (Isagoye)*, 1952 ; b) *al-Khaṭâbah*, 1954 ; c) *al-Burhân*, 1955 ; d) *Jawâmi' 'ilm al-mûsîqâ*, 1956 ; e) *al-Safsaṭah*, 1958 ; f) *al-maqûlât*, 1959 ; g) *al-ilâhyyât*, 2 volumes, 1960 ; h) *al-Qiyâs*, 1964 ; i) *al-jadal*, 1965 ; *al-Shi'r*, 1964.

Une nouvelle édition de la traduction latine du *De anima* est publiée par M[lle] S. van Riet : *Avicenna Latinus*, Liber *De Anima*, IV-V, Louvain-Leiden, 1968.

2. *Al-Najâh (Livre du Salut).*

Édition du Caire, 1331 h./1913 ; 2e éd., 1938.

La partie métaphysique fut traduite en latin par Mgr Nematallah Carame, sous le titre : *Metaphysices compendium*, Rome, 1926.

La partie logique fut traduite en français par P. Vattier : *La logique du Fils de Sina, communément appelé Avicenne*. Paris, 1658.

La partie psychologique fut traduite en anglais par F. Rahman : *Avicenna's Psychology*. Oxford, 1952.

3. *Al-'Ishârât wa al-tanbîhât.*

Édité par J. Forget. Leyde, 1892. Traduit en français par M[lle] A.-M. Goichon sous le titre : *Livre des directives et remarques*, Paris, 1951. J. Forget a traduit en français les pages 119-137 de son édition, in *Revue néo-scolastique*, 1894, pp. 19-38.

4. *Kitâb al-Inṣâf.*

Les fragments qui en restent nous les avons découverts et publiés pour la première fois dans notre recueil : *Aristote chez les Arabes* (Arisṭû 'ind al-'Arab), Le Caire, 1947 : *a)* commentaire sur le livre Λ de *la Métaphysique* (pp. 22-33) ; *b)* commentaire sur la *Théologie* de Pseudo-Aristote (pp. 35-74) ; *c)* notes sur les gloses du *De Anima* d'Aristote (75-116).

Le premier fragment fut traduit par G. Vajda en français sous le titre : « Les notes d'Avicenne sur la « Théologie d'Aristote », in *Revue thomiste*, 1951, t. LI, pp. 346-406.

5. *Mantiq al-mashriqiyyîn.*
Publié au Caire, 1910.

6. *al-Risâlah al-aḍḥawyyah fî amr al-ma'âd.*
Édité au Caire, 1949.

7. *'Uyûn al-ḥikmah.*
Nous l'avons édité au Caire, 1954, Publications de IFAO.

8. *Risâlah fî mâhyyat al-'ishq.*
Édité par A. Ateš, Istânbûl, 1953.
Édité par Mehren : *Traités mystiques d'Avicenne*, fasc. III, Leyde, Brill, 18.

9. *Asbâb ḥudûth al-ḥurûf.*
Édité par Khânlarî, Téhéran, 1333 h.

10. *Fî ma'ânî kitâb rîṭorîqa.*
Édité par M. S. Sâlim, Le Caire 1950.

11. *Risâlat al-Iksîr.*
Édité par A. Ateš, Istânbûl, 1953.

12. *ris. fî al-ḥudûd.*

Édité dans le recueil : *Tis' rasâ'il fî al-ḥikmah wa al-ṭabî'yyât*, Le Caire, 1326. Il fut traduit en français avec notes par M[lle] A.-M. Goichon : *Introduction à Avicenne*, son Épître des définitions, traduction avec notes.

13. *ris. fî aqsâm al-'ulûm al-'aqliyyah.*
Dans le recueil cité.

14. *ris. fî ithbât al-nubuwwât.*
Dans le recueil cité.

15. *risâlah nayrûziyyah.*
Dans le recueil cité.

16. *Ḥayy ibn Yaqzân.*

Édité par A. F. Mehren, Brill, Leyde, 1889, fascicule I : *Traités mystiques d'Avicenne.*

Puis il fut édité par Henry Corbin : *Avicenne et le Récit visionnaire* I, *Le Récit de Ḥayy ibn Yaqẓân*, texte arabe, ancienne version et commentaire en persan, traduction française et avant-propos. Téhéran, 1952, VIII+62-88 pp. ; II, *Etude sur le cycle des Récits avicenniens ;* III, *Notes et gloses de la traduction du Récit de Ḥayy ibn Yaqzân*, les tomes II et III réunis en un vol., Téhéran, 1954, 344 pp. Ensuite M[lle] A.-M. Goichon en a donné une traduction en français avec des explications et des notes, sous ce titre : *Le Récit de Ḥayy ibn Yaqẓân*, commenté par des textes d'Avicenne. Paris, Desclée de Brouwer, 1959, 255 pages.

17. *ris.* al-Ṭayr *(Epître des oiseaux).*

Édité par A. F. Mehren : *Traités mystiques d'Avicenne*, fascicule II, Leiden, Brill, 1891.

18. *ris. fî mâhiyyat al-Ṣalâh.*

Édité par A. F. Mehren : *Traités mystiques d'Avicenne*, fascicule III, Leyde, Brill, 18 ; 2e éd. Le Caire, in *Jâmi' al-badâ'i'*, pp. 2-15.

19. *ris. fî ma'nâ al-ziârah.*

Édité par A. F. Mehren : *Traités mystiques d'Avicenne*, fascicule III, Leyde, Brill, 18.

20. *ris. fi al-Qadar.*

Édité par A. F. Mehren : *Traités mystiques d'Avicenne*, fascicule IV, Leyde, Brill, 1899.

21. *Sharḥ sûrat al-ikhlâṣ* (Commentaire de la sûrate 113 du Coran).

Publié dans le recueil : *Jâmi' al-badâ'i'*, Le Caire, 1335 h./1917, où se trouvent reproduits sept des traités publiés par Mehren : les numéros 8, 16-20.

22. *ris. fî al-sa'âdah.*
Publié dans le recueil : *Majmû'at al-rasâ'il.*
Le Caire, 1354 h.

23. *ris. fî al-dhikr* (mention de Dieu par oraison jaculatoire répétée). Publié dans le recueil : *Majmû'at al-rasâ'il.* Le Caire, 1354 h.

24. *qiṣṣat Salâmân wa Absâl.*
Publié dans le recueil : *Tis' rasâ'il*, pp. 155-177. Le Caire, 1908. Voir L. Gauthier : *Ibn Thofail*, pp. 68-85. Paris, 1909.

25. *ris. fî ma'rifat al-nafs al-nâṭiqah wa aḥwâlihâ.*
Publié au Caire, 1934.

26. *maqâl'ah fî al nafs* (= mabḥath fî al-quwâ al-nafsânyyah = kitâb al nafs = al-'ashrat fuṣûl...).
Édité par S. Landauer : « Die Psychologie des Ibn Sînâ », in ZDMG, tome 29 (1876), pp. 335-372 (texte arabe), 373-418, traduction allemande avec des notes.
Sa traduction latine par Andreas Alpagus fut publiée à Venise en 1546. Une traduction anglaise fut faite par E. A. van Dyck, sous le titre : *A Compendium on the Soul*, Verona, 1906.

27. *al-Ta'lîqât.*
Nous l'avons édité au Caire, 1972.

28. *al-Mubâhathât.*
Nous l'avons publié dans notre recueil : *Aristote chez les Arabes* (Arisṭû 'ind al-'arab), pp. 122-239, Le Caire, 1947.

29. *ris. fî daf' al-ghamm min al-mawt.*
Publié par F. Mehren : *Traités mystiques* d'Avicenne, fasc. III, Leyde, Brill.

30. *al-Qânûn fî a-ṭibb.*
La grande encyclopédie médicale d'Avicenne.
Première édition du texte arabe à Rome 1593. Édition du Caire 1290, Bûlâq (Le Caire) 1294 h. ; à Lucknow, 1307, 1324 h.
Traduit en latin par Gérard de Crémone au XIIe siècle. Plusieurs fois imprimé : Milan, 1473, Padoue, 1476 ; Venise 1482, 1591 (Junta), 1708. P. de Koning en a traduit en français quelques parties : *Trois traités d'anatomie arabe; Traité sur le calcul dans les reins et la vessie*, Leyde, 1896. Quelques parties de la traduction latine furent imprimées séparément : Venise 1433, 1520-22, 1562 (apud Juntas), 1582, 1564, 1608 ; Lyon, 1498, 1523 ; Paris, 1532, 1555 ; Bonn, 1560.

B. *Ouvrages en persan*

1. *Dânish-Nâmeh:* Risâle-ye-Manṭiq. Édition Mo'în et Mishkât. Téhéran, 1331 h.
2. *Dânish-Nâmeh:* Ilâhyyât. Éd. Mo'în. Téhéran, 1331 h.
3. *Danish-Nâmeh:* Tabî'yyât. Éd. Mishkât. Téhéran, 1331 h. Traduction française :
Le Livre de Science, traduit en français par Mohammad Achéna et Henri Massé. Paris, Les Belles-Lettres ; t. I, 1955 ; t. II, 1958.
Ce livre fut rédigé par Ibn Sînâ entre 412 et 428 de l'Hégire (1021-1037 J.-C.), entre le *Nahjâh* et les *Ishârât.*
4. *Risâle-ye-Nafs.* Éd. M. 'Amîd. Téhéran, 1331 h.
5. *Ishârât wa Tanbîhât.* Une ancienne traduction persane d'al-Ishârât wa al-tanbîhât (no 3, section A). Éd. Yâr Shâtir, Téhéran, 1332 h.
6. *Panj Risâlah.* Éd. Yâr Shâtir. Téhéran, 1332 h.
7. *Rag Shinâsî.* Éd. Mishkât, Téhéran, 1330.

Sa Philosophie

La Logique

La logique tient une place très importante dans l'œuvre d'Ibn Sînâ. Il lui consacre plus que la moitié de sa grande encyclopédie : *al-Shifâ'*, le tiers du *Najâh, du Ishârât*, la partie qui nous reste de sa Philosophie Orientale : *Manṭiq al-mashriqyyîn* et quelques petits traités : ris. *fî al-ḥudûd (Traité des définitions), fî dhawât al-Jihah (Des propositions modales)*, etc.

Mais les chercheurs sont tout à fait en désaccord concernant la valeur de la contribution d'Ibn Sîna à la logique. Les uns[1] parlent d'un apport original inspiré de sa pratique médicale : souci du réel, importance de faits singuliers, idée moderne de loi exprimée par une relation constante ; d'autres[2] la représentent comme une prolongation des efforts des Stoïciens pour la réforme de la logique aristotélicienne : une plus grande attention accordée aux propositions hypothétiques, un plus grand souci de l'analyse du langage et son importance en logique.

C'est un passage dans le prologue de son *Manṭiq al-Mashriqyyîn (Logique des Orientaux)*, corroboré d'une référence dans le prologue d'*al-Shifâ'*, qui a donné aux chercheurs le souci de trouver de l'originalité dans sa logique. Voici ce passage :

« Nous avons formé le dessein de composer un discours portant sur les points de désaccord entre les chercheurs, sans nous tenir à un parti pris, à une habitude ou à un usage établi, et sans craindre un écart entre nous et ce a quoi les étudiants des livres des Grecs sont habitués — et leur habitude est venue d'une inadvertance, d'un manque de discernement et par suite de ce qu'ils ont lu dans des livres de vulgarisation que nous avons composés pour les communs des philosophants épris des Péripatéticiens, et qui croient que Dieu n'a guidé que ceux-ci, et ne

(1) Mlle A.-M. Goichon : « La nouveauté de la logique d'Ibn Sînâ », in *Millénaire d'Avicenne*, Congrès de Bagdad 20-28 mars 1952, pp. 41-58. Le Caire, 1952.
(2) Soheil M. Afnan : *Avicenna: his Life and Works*, pp. 83-105. London, 1958.

23. *ris. fî al-dhikr* (mention de Dieu par oraison jaculatoire répétée).
Publié dans le recueil : *Majmû'at al-rasâ'il.* Le Caire, 1354 h.

24. *qiṣṣat Salâmân wa Absâl.*
Publié dans le recueil : *Tis' rasâ'il*, pp. 155-177. Le Caire, 1908. Voir L. Gauthier : *Ibn Thofail*, pp. 68-85. Paris, 1909.

25. *ris. fî ma'rifat al-nafs al-nâṭiqah wa aḥwâlihâ.*
Publié au Caire, 1934.

26. *maqâl'ah fî al nafs* (= mabḥath fî al-quwâ al-nafsânyyah = kitâb al nafs = al-'ashrat fuṣûl...).
Édité par S. Landauer : « Die Psychologie des Ibn Sînâ », in ZDMG, tome 29 (1876), pp. 335-372 (texte arabe), 373-418, traduction allemande avec des notes.
Sa traduction latine par Andreas Alpagus fut publiée à Venise en 1546. Une traduction anglaise fut faite par E. A. van Dyck, sous le titre : *A Compendium on the Soul*, Verona, 1906.

27. *al-Ta'lîqât.*
Nous l'avons édité au Caire, 1972.

28. *al-Mubâhathât.*
Nous l'avons publié dans notre recueil : *Aristote chez les Arabes* (Aristû 'ind al-'arab), pp. 122-239, Le Caire, 1947.

29. *ris. fî daf' al-ghamm min al-mawt.*
Publié par F. Mehren : *Traités mystiques* d'Avicenne, fasc. III, Leyde, Brill.

30. *al-Qânûn fî a-ṭibb.*
La grande encyclopédie médicale d'Avicenne.
Première édition du texte arabe à Rome 1593. Édition du Caire 1290, Bûlâq (Le Caire) 1294 h. ; à Lucknow, 1307, 1324 h.
Traduit en latin par Gérard de Crémone au XIIe siècle. Plusieurs fois imprimé : Milan, 1473, Padoue, 1476 ; Venise 1482, 1591 (Junta), 1708. P. de Koning en a traduit en français quelques parties : *Trois traités d'anatomie arabe; Traité sur le calcul dans les reins et la vessie*, Leyde, 1896. Quelques parties de la traduction latine furent imprimées séparément : Venise 1433, 1520-22, 1562 (apud Juntas), 1582, 1564, 1608 ; Lyon, 1498, 1523 ; Paris, 1532, 1555 ; Bonn, 1560.

B. *Ouvrages en persan*

1. *Dânish-Nâmeh:* Risâle-ye-Manṭiq. Édition Mo'în et Mishkât. Téhéran, 1331 h.
2. *Dânish-Nâmeh:* Ilâhyyât. Éd. Mo'în. Téhéran, 1331 h.
3. *Danish-Nâmeh:* Tabî'yyât. Éd. Mishkât. Téhéran, 1331 h. Traduction française :

Le Livre de Science, traduit en français par Mohammad Achéna et Henri Massé. Paris, Les Belles-Lettres ; t. I, 1955 ; t. II, 1958.
Ce livre fut rédigé par Ibn Sînâ entre 412 et 428 de l'Hégire (1021-1037 J.-C.), entre le *Nahjâh* et les *Ishârât.*

4. *Risâle-ye-Nafs.* Éd. M. 'Amîd. Téhéran, 1331 h.
5. *Ishârât wa Tanbîhât.* Une ancienne traduction persane d'al-Ishârât wa al-tanbîhât (nº 3, section A). Éd. Yâr Shâtir, Téhéran, 1332 h.
6. *Panj Risâlah.* Éd. Yâr Shâtir. Téhéran, 1332 h.
7. *Rag Shinâsî.* Éd. Mishkât, Téhéran, 1330.

Sa Philosophie

La Logique

La logique tient une place très importante dans l'œuvre d'Ibn Sînâ. Il lui consacre plus que la moitié de sa grande encyclopédie : *al-Shifâ'*, le tiers du *Najâh, du Ishârât*, la partie qui nous reste de sa Philosophie Orientale : *Manṭiq al-mashriqyyîn* et quelques petits traités : ris. *fî al-ḥudûd (Traité des définitions), fî dhawât al-Jihah (Des propositions modales)*, etc.

Mais les chercheurs sont tout à fait en désaccord concernant la valeur de la contribution d'Ibn Sîna à la logique. Les uns[1] parlent d'un apport original inspiré de sa pratique médicale : souci du réel, importance de faits singuliers, idée moderne de loi exprimée par une relation constante ; d'autres[2] la représentent comme une prolongation des efforts des Stoïciens pour la réforme de la logique aristotélicienne : une plus grande attention accordée aux propositions hypothétiques, un plus grand souci de l'analyse du langage et son importance en logique.

C'est un passage dans le prologue de son *Manṭiq al-Mashriqyyîn (Logique des Orientaux)*, corroboré d'une référence dans le prologue d'*al-Shifâ'*, qui a donné aux chercheurs le souci de trouver de l'originalité dans sa logique. Voici ce passage :

« Nous avons formé le dessein de composer un discours portant sur les points de désaccord entre les chercheurs, sans nous tenir à un parti pris, à une habitude ou à un usage établi, et sans craindre un écart entre nous et ce a quoi les étudiants des livres des Grecs sont habitués — et leur habitude est venue d'une inadvertance, d'un manque de discernement et par suite de ce qu'ils ont lu dans des livres de vulgarisation que nous avons composés pour les communs des philosophants épris des Péripatéticiens, et qui croient que Dieu n'a guidé que ceux-ci, et ne

(1) Mlle A.-M. Goichon : « La nouveauté de la logique d'Ibn Sînâ », in *Millénaire d'Avicenne*, Congrès de Bagdad 20-28 mars 1952, pp. 41-58. Le Caire, 1952.
(2) Soheil M. Afnan : *Avicenna: his Life and Works*, pp. 83-105. London, 1958.

prenait pitié que d'eux. [Nous ferons cela], tout en reconnaissant le mérite de leur grand Maître (= Aristote), en ce qu'il s'est aperçu des choses qui échappaient à ses maîtres, a distingué clairement les sciences les unes des autres, a classifié les sciences mieux qu'eux, a atteint la vérité en plusieurs choses, a saisi des principes vrais et riches en la plupart des sciences et a exposé aux hommes ce que ses devanciers et les gens de son pays ont pensé. C'est le maximum de ce qu'un homme puisse faire, quand il est le premier à manier ses mains pour distinguer ce qui est confus et reformer ce qui est corrompu. Ceux qui viendront après lui se devront d'organiser et de combler les lacunes qu'ils pourront trouver dans ce qu'il avait édifié, et de tirer les conséquences des principes qu'il avait établis. Mais aucun de ceux qui vinrent après lui (= Aristote) n'a pu s'acquitter de cette obligation. On a perdu tout son temps à comprendre ce qu'il avait bien dit, et à s'attacher fanatiquement aux erreurs qu'il avait commises. Toute sa vie il fut occupé de ce qui a été dit, sans se donner un répit pour réfléchir ; et s'il en trouvait l'occasion, il ne se permit pas à lui-même de considérer ce que les Anciens avaient dit comme quelque chose qui pourrait être augmenté, reformé ou révisé.

« Quant à nous, il nous fut facile de comprendre ce qu'ils avaient dit dès que nous nous en sommes occupé. Il n'est pas étrange que quelques sciences nous sont parvenues d'autres nations que de la nation grecque. Nous nous en sommes occupé dans notre prime jeunesse ; et nous avons reçu de Dieu une grâce qui nous permit d'embrasser en peu de temps ce que les Anciens nous ont transmis. Nous avons comparé tout cela à la branche de science que les Grecs appellent : « *la logique* » — et il est probable que les Orientaux l'appellent d'un autre nom — point par point. Nous nous sommes aperçu de ce qui s'accorde et de ce qui ne s'accorde pas [entre les deux]. Nous avons cherché à expliquer tout selon son cas ; alors ce qui est vrai se révéla vrai et ce qui est faux se révéla faux.

« Mais puisque les étudiants de la science sont des adeptes enthousiastes des Péripatéticiens parmi les Grecs, nous ne pouvions pas souffrir de nous mettre en désaccord avec la masse. Alors nous nous sommes joint à eux, et nous nous attachions fanatiquement aux Péripatéticiens, puisque ceux-ci sont les plus dignes, parmi leurs sectes [sectes grecques ?], d'être fanatiquement suivis. Nous avons parachevé ce qu'ils avaient l'intention de faire sans y parvenir ; nous ne leur avons pas tenu rigueur quant aux choses dans lesquelles ils se sont trompés ; nous nous sommes évertué d'en trouver l'explication et la justification, quoique nous soyons conscient des défauts qui s'y trouvent. Si, quelquefois, nous nous sommes permis de montrer notre désaccord avec eux sur un point, c'est seulement quand il s'agit de choses qu'on ne peut pas tolérer absolument ; mais la plupart du temps nous avons passé sous silence leurs fautes. Parmi les raisons [qui nous ont poussé à agir ainsi], la peur d'être en désaccord avec ce qui est, dans les yeux des ignorants, est tellement clair qu'ils ne doutent pas de sa vérité et doute du jour clair ; d'autres points sont tellement

subtils que les yeux de nos contemporains ne puissent pas les percevoir. En effet, le sort nous a réuni avec des gens dépourvus de toute intelligence, qui sont « comme des soliveaux appuyés contre la muraille » (*Coran*, LXIII, 4), et qui considèrent l'approfondissement de la spéculation (philosophique) une hérésie, et la divergence d'avec ce qui est communément admis, une erreur ; ils sont comme les ḥanbalites au sujet des livres des Traditions du Prophète. Si nous trouvions parmi eux un homme avisé, nous l'aurions informé de ce qui nous semble être vrai. On en aurait alors tiré profit. On aurait pu en approfondir le sens, et on aurait tiré profit de ce qu'ils ne faisaient qu'en écarter les gens...

Nous n'avons composé ce livre et ne l'avons montré qu'à nous-mêmes, c'est-à-dire à ceux qui sont pour nous comme nous-mêmes. Quant aux communs des gens qui s'occupent de cette matière, nous leur avons donné, dans le *Shifâ'* ce qui est beaucoup pour eux et même plus que ce dont ils ont besoin ; et nous leurs donnerons dans le *Lawâḥiq* ce qui leur conviendra en plus de ce qu'ils auront déjà reçu. »[1].

L'autre passage, dans le prologue d'*al-Shifâ'* est ainsi conçu :

« j'ai un autre livre que ces deux-là, dans lequel j'ai exposé la philosophie selon ce qu'elle est dans la nature et conformément à ce qu'exige l'opinion qui ne se soucie pas de la ligne adoptée par les confrères, et où celui qui se met en désaccord avec eux ne craint pas de les contredire. C'est mon livre sur *la Philosophie orientale*. Ce livre *(= al-Shifâ')* est plus étendu et plus en accord avec ce que professent nos confrères péripatéticiens. Celui qui cherche la vérité pure de toute dissimulation n'a qu'à recourir à ce livre-là (c'est-à-dire *La Philosophie orientale*). Mais celui qui cherche la vérité d'une manière qui vise à faire plaisir aux confrères, qui est très étendue et qui contient des références dont l'entendement dispense de recourir à l'autre livre *(= La Philosophie Orientale)* n'a qu'à lire ce livre-ci *(= al-Shifâ')* »[2].

a) *La Philosophie orientale*

Ces deux textes soulèvent plusieurs problèmes.

Le premier est celui relatif à *la philosophie orientale* d'Ibn Sînâ. Notons tout d'abord qu'il s'agit de philosophie *orientale* et non pas d'*illuminative*, comme l'a définitivement démontré C. A. Nallino dans un article magistral[3]. Nous nous contentons d'y référer le lecteur pour l'histoire de ce

(1) Voir le texte de ce prologue tel que nous l'avons établi et corrigé, dans notre livre : *al-Turâth al-yûnânî fî al-ḥaḍâral al-islâmyyah*, 3e éd., pp. 279-282, Le Caire, 1965.

(2) Voir notre édition de ce texte, dans notre : *al-Turâth al-yûnânî fî al-ḥaḍârah al-islâmyyah*, p. 277, n. 1. Le Caire, 1re éd., 1940.

(3) C. A. Nallino : « *Filosofia « orientale » od « illuminativa »* d'Avicenna », in *RSO*, X (1925), pp. 367-433, Roma. Nous l'avons traduit en arabe dans notre : *al-Turâth al-yûnâni...*, pp. 245-296. Le Caire, 1940.

problème et des solutions qui furent proposées depuis plus de deux siècles pour le résoudre. Études vaines, pour la plupart, puisqu'il aurait suffi de regarder le texte qui nous reste[1] de son livre intitulé : *al-ḥikmah al-mashriqyyah*, et dont une section de la partie logique fut publiée par Muḥibbid-dîn al-Khaṭîb au Caire (1338 h./1910 a. d.) sous le titre : *Manṭiq al-mashriqyyîn*. C'est un traité complet de philosophie en trois parties : logique, physique et métaphysique, selon le même plan que le *Shifâ'*, le *Najâh*, l'*Ishârât*, *'Uyûn al-ḥikmah*, *al-hidâyah*, et *Dânish nâmeh 'Alâ'i*. Il ne traite ni de mystique, ni de philosophie ésotérique.

Si on lit de près cette section publiée de la logique d'*al-Ḥikmah al-Mashriqyyah*, on verra qu'Ibn Sînâ n'y innove pas et ne fait que suivre Aristote et ses commentateurs grecs. Les développements qui s'y trouvent ne diffèrent pas essentiellement des idées correspondantes dans les autres livres d'Ibn Sînâ sur les mêmes sujets. Il n'y a rien là-dedans qui aurait pu justifier une opposition supposée entre une philosophie *orientale* originale, qui aurait été créée par Ibn Sînâ, et la philosophie péripatéticienne. Ibn Sînâ lui-même avoue dans ces deux textes que, malgré son désir de rénover, il se conformera à la masse des péripatéticiens.

Ceux qui veulent, à tout prix, maintenir qu'Ibn Sînâ a une philosophie différente, dans son essence, de la philosophie péripatéticienne, n'ont d'autre ressource que de prendre la *philosophie orientale* d'Avicenne dans un sens général, c'est-à-dire dans le sens d'une tendance manifeste dans quelques livres d'Avicenne, notamment : *al-Ishârât wa al-tanbîhât*, la plupart des *Traités mystiques* édités par Mehren, et le livre de l'*Inṣâf*. Pour cela, ils disent que le terme : *Philosophie Orientale (al-ḥikmah al-mashriqyyah)* ne désigne pas exclusivement un livre qui porte ce titre. Mais cette opinion ne tient pas debout, pour deux raisons au moins :

a) La première c'est qu'Ibn Sînâ, quand il parle de la *Philosophie orientale*, désigne toujours UN LIVRE déterminé, comme nous l'avons vu dans notre deuxième texte ci-dessus reproduit.

b) La seconde est que l'*Inṣâf*, par exemple, ne fait que commenter des livres d'Aristote (*De Anima*, etc.) ou du Pseudo-Aristote (*La Théologie* dite d'Aristote). Dans ce livre, en effet, il divise les philosophes en orientaux et occidentaux : les orientaux sont les péripatéticiens de Baghdâd, et les occidentaux sont les commentateurs grecs d'Aristote, comme Alexandre d'Aphrodise, Thémistius et Jean Philopon. Il y rapporte les opinions des uns et des autres sur les principaux points litigieux, et les arbitre ; aussi le livre s'intitule-t-il : *L'Arbitrage (al-Inṣâf)*[2].

(1) Manuscrits : Aya Sophia 2403, 127 feuilles, 19 lignes; Nouri 'Uthmânyyah 4894, fol. 373-425, 37 lignes ; Oxford, en caractères hébraïques, n. 400 manuscrits hébraïques ; Dâr al-kutub, 6 mîm, ḥikmah wa falsafah.

(2) Voir notre introduction au : *Aristû 'ind al-'arab (Aristote chez les Arabes)*, pp. 24-25. Le Caire, 1947.

b) *Y a-t-il du neuf dans la logique d'Ibn Sînâ?*

Le deuxième problème est celui de l'apport nouveau, s'il y en a, d'Ibn Sînâ à la logique d'Aristote et de ses commentateurs grecs.

Comme nous l'avons remarqué à propos du premier problème, la philosophie dite orientale ne diffère en rien de la philosophie péripatéticienne. Avicenne le reconnaît formellement dans le prologue du *Manṭiq al-mashriqyyîn*, déjà cité. Dans le prologue d'*al-Shifâ'*, il dit encore : « Je commence ce livre par la logique. J'ai pris soin de suivre l'ordre des livres du fondateur de la logique [= Aristote]. J'y ai consigné des secrets et des choses subtiles qui ne se trouvent pas dans les livres existants »[1]. Qu'entend-il par cette dernière phrase? Nous estimons qu'il réfère aux livres arabes écrits par al-Fârâbî, ibn al-Ṭayyib, et d'autres. Par « secrets et choses subtiles » il veut dire : des divisions, subdivisions, observations, exemples, qui ne se trouvent pas dans les livres des prédécesseurs *(al-sâlifîn)* »[2]. Les *prédécesseurs* ne sont pas les *anciens*, c'est-à-dire Aristote et les Commentateurs grecs, mais plutôt les auteurs arabes.

Ibn Sînâ a beaucoup profité d'al-Fârâbî, aussi bien en logique, que dans les autres sciences philosophiques, quoiqu'il ne cite son nom que très rarement. Il a profité aussi des commentateurs grecs, Alexandre d'Aphrodise, Thémistius et Jean Philopon. Il réfère aux « commentaires » *(al-shurûḥ)*[3], mais sans préciser lesquels et leurs auteurs. Voici comment il procède dans la partie logique d'*al-Shifâ'* :

Il suit l'ordre adopté par Aristote dans chacun des livres de l'*Organon*, commente le texte (traduit en arabe) du Maître Stagirite, en fait la paraphrase ou le résumé selon les cas, s'étend sur quelques idées exposées. Prenons par exemple la partie consacrée aux *Seconds Analytiques (kitâb al-burhân)* que nous avons publiée :

Ce n'est pas un « commentaire » des *Seconds Analytiques* d'Aristote, comme celui fait par ses prédécesseurs : Thémistius et Jean Philopon, ni celui qui sera rédigé par ses successeurs, Averroès par exemple dans le *Grand Commentaire;* parce qu'Ibn Sînâ ne suit pas le texte d'Aristote phrase par phrase ni ne l'explique selon la teneur même du texte ; il ne se préoccupe jamais des questions philologiques hermeneutiques du texte ; et c'est rarement qu'il reproduit le texte *verbatim*.

Ce n'est pas non plus une paraphrase, du genre de celles que fera Averroès, des œuvres d'Aristote, parce que l'exposé d'Ibn Sînâ est presque le double du texte d'Aristote. Il ne s'efforce pas de se conformer exactement — et en cela il est d'accord avec Averroès — à l'ordre strict du texte original ; mais il essaie plutôt de l'ordonner d'une manière plus logique, surtout si l'on se souvient que l'ordre logique dans les œuvres

(1) Ibn Sînâ : *Al-Shifâ'*, I : *al-madkhal (Isagoge)*, p. 11. Le Caire, 1952.

(2) *Ibidem*, p. 4.

(3) Par exemple : *al-Burhân*, p. 148, de notre édition (Le Caire, 1954).

d'Aristote n'est pas toujours respecté, ou même manque, à cause de la méthode de composition d'Aristote et par suite de l'état dans lequel ses œuvres nous sont parvenues : car, pour la plupart du temps, ce ne sont que des notes pour l'enseignement, et non pas des œuvres composées d'une façon systématique.

Dans son exposé, Ibn Sînâ ajoute beaucoup de remarques, d'exemples et des considérations tirés de sa propre méditation, de ses lectures personnelles, de ce dont il a profité des commentateurs grecs, ou bien de ce qu'il a emprunté à al-Fârâbî.

En effet, Ibn Sînâ avait une puissance d'assimilation incomparable ; il n'eut d'égal, à cet égard, que saint Thomas d'Aquin. Mais Ibn Sînâ est supérieur à saint Thomas d'Aquin en la clarté du style, l'affranchissement des chaînes de la méthode scolastique, sèche et excessivement systématique. En outre, Ibn Sînâ différa de saint Thomas en ce que le premier ne fut pas sujet aux considérations théologiques qui auront une grande influence sur saint Thomas, même quand il traitera des questions sans rapport avec la religion, comme la démonstration logique ! Prenons un exemple : Aristote dit : « Il est clair aussi que si les prémisses dont procède le syllogisme sont universelles, la conclusion d'une telle démonstration, c'est-à-dire de la démonstration prise au sens absolu, est nécessairement aussi éternelle. Il n'y a donc pour les choses périssables, ni de démonstration, ni de science au sens absolu, mais seulement par accident, parce que la liaison de l'attribut avec son sujet n'a pas lieu universellement, mais temporairement et d'une certaine façon. »[1].

Ce texte, apparemment innocent, n'a pas donné de souci spécial à Ibn Sînâ, qui l'a expliqué selon sa teneur externe, à savoir que les propositions dans la démonstration doivent être nécessaires ; aussi faut-il qu'elles soient éternelles. Mais les Scolastiques latins du Moyen Age ont vu que ce texte aboutit à l'alternative suivante : ou bien il veut dire que le sujet de la proposition démonstratrice doit être toujours éternel — et s'il en est ainsi Dieu seul pourrait être le sujet d'une proposition démonstrative, car toute substance matérielle est corruptible. Ou bien il veut dire que les propositions démonstratives elles-mêmes sont toujours éternelles, ou bien les concepts dont sont composées ces propositions démonstratives doivent être éternelles, et s'il en est ainsi la connaissance démonstrative ne serait possible que pour une intelligence éternelle. Les Averroïstes latins furent de ce dernier avis : ils ont considéré l'Intellect actif une puissance séparable, éternelle et une. Au contraire, les partisans de l'Augustinisme latin (et parmi eux, saint Bonaventure spécialement) furent du premier avis ; ils ont estimé que la connaissance humaine concernant les êtres créés ne constituait pas une science véritable ou une sagesse qu'en tant et dans la mesure où on regarde les êtres créés comme

(1) Aristote : *Les Seconds Analytiques*, I, c. 8, p. 75 b 21-26 ; tr. Tricot, p. 4748, Paris, Vrin, 1966.

des symboles qui refèrent à des archétypes éternels existants dans la Sagesse Divine, ou bien si on les comprend comme des symboles du mystère de la Trinité ! Quant à saint Thomas d'Aquin[1], il explique l'éternité de l'objet de la science comme étant la constance du rapport entre la cause et l'effet, puisque ceux-ci se dépendent mutuellement dans leur existence et leur anéantissement. Pour Occam[2], la nécessité dans les propositions de la démonstration concerne leur vérité, et leur vérité ne dépend pas de leur existence dans l'intellect, mais de l'existence d'une chose que leurs termes indiquent ; en ce sens elles sont dites vraies éternellement ou nécessairement. Cette attitude est la même que celle d'Ibn Sînâ, qui lie ce problème à la théorie de modalité.

C'est un point d'honneur à enregistrer à l'actif des philosophes musulmans : dans leurs recherches scientifiques et philosophiques pures, ils ne furent pas sujets à des préoccupations religieuses et théologiques, tandis que les Scolastiques latins furent obsédés par ces préoccupations qui les avaient acculés à des conséquences parfois très fâcheuses !

Et maintenant : y a-t-il du neuf dans cet exposé d'Avicenne ? Y a-t-il, en d'autres termes, dans l'exposé d'Avicenne dans le *Shifâ'*, le *Manṭiq al-mashriqyyîn* et les autres livres de logique d'Ibn Sînâ, quelque chose de vraiment nouveau par rapport à ce qu'avaient dit Aristote et ses commentateurs grecs : Thémistius, Alexandre, et Jean Philopon, et ses commentateurs arabes : Abû Yaḥyâ al-Marrûzî, Abû Bishr Mattâ ibn Yûnis, Quwayrî, al-Kindî, Muḥammad ibn Zakaryyâ al-Râzî et al-Fârâbî ? Et s'il y a du neuf, quel est-il ?

Un des plus ardents défenseurs de la thèse qui dit qu'il y a du neuf dans la logique d'Ibn Sînâ, Mlle A.-M. Goichon[3] fait consister cette nouveauté en un plus grand souci du réel, et prend deux exemples : la *définition* et les conditions d'une bonne *induction*. Au lieu de préconiser une définition basée sur la démonstration syllogistique, Ibn Sînâ « cherche l'effet témoignant de la cause, le signe dévoilant l'essence... Au lieu du critère dans l'abstrait, il place son critère dans le concret, dans le « réel » parce qu'il cherche à la fin de sa vie la certitude des scientifiques et non pas seulement celle des Philosophes »[4]. La certitude chez Ibn Sînâ, poursuit notre auteur (p. 53), est d'une autre sorte que celle d'Aristote, car la certitude chez le premier peut se fonder sur des propositions possibles, tandis qu'Aristote « n'admettait de science que du nécessaire, et même de ce qui est logiquement nécessaire » (*ibidem*, p. 51). Avicenne

(1) Voir son Commentaire sur les *Seconds Analytiques*, A, leçon XVI.

(2) Occam : *Summa totius logicae*, livre III, c. 2 : 5, 64 b. Édition de 1508. Cf. Ernest A. Moody : *The Logic of William of Ockham*, pp. 228-229. Londres, 1935.

(3) Dans son introduction à sa traduction des *Ishârât wa al-tanbîhât* d'Avicenne, pp. 64-68, Paris, 1951 ; et dans une communication lue au Congrès d'Ibn Sînâ à Baghdad, le 26/3/1952 et publiée dans le volume des travaux de ce congrès sous le titre : « la nouveauté de la logique d'Ibn Sînâ », pp. 41-58 (partie non arabe).

(4) Mlle Goichon : « la nouveauté de la logique d'Ibn Sînâ », in *op. cit.*, p. 49.

va même « jusqu'à admettre la certitude fondée sur le signe, car la présence de l'effet permet de conclure à la présence de la cause » (*ibidem*, p. 51).

Mlle Goichon va même jusqu'à affirmer qu'un « passage caractéristique du *Qânûn fi al-ṭibb*[1] donne sept règles de l'expérimentation médicale, de telle sorte qu'on y retrouve les trois méthodes dites modernes de concordances, différences, et variations concomitantes » ! (*ibidem*, pp. 55-56). Elle conclut en disant qu'« Ibn Sînâ est passé de l'induction aristotélicienne à l'idée moderne de loi exprimée par une relation constante » (*ibidem*, p. 56).

Que faut-il penser de ces affirmations tranchantes ?

On peut d'abord remarquer que l'auteur n'utilise pas la logique du *Shifâ'* qui ne fut pas encore publiée ; s'appuie sur les *Ishârât*, le traité des *Définitions* et le *Manṭiq al-mashriqyyîn*. Mais il ne trouve pas cette prétendue nouveauté dans ces livres logiques, mais bien dans quelques remarques d'Avicenne consignées dans son encyclopédie médicale : *al-Qânûn fi al-Ṭibb*, ce qui est bien étrange !

Ensuite, regardons ce qu'elle apporte comme arguments :

a) D'abord un mot d'Avicenne dans les *Ishârât :* « N'accorde donc pas d'attention à quiconque dit que l'auteur de la démonstration emploie seulement les propositions nécessaires (c'est ce que disait Aristote dans les *Seconds Analytiques*, I, 6) et celles qui sont possibles la plupart du temps, sans user d'autre chose. Au contraire, s'il veut conclure à la vérité d'un possible rare, il emploie le possible rare ; il emploie en chaque catégorie ce qui convient. »[2].

Mais ce passage n'indique pas du tout qu'Ibn Sînâ « prend ici une position délibérément opposée à celle d'Aristote »[3] comme le veut Mlle Goichon. Tout au contraire, Ibn Sînâ lui-même dit tout de suite après, que ceux qui ont affirmé cette thèse « l'ont affirmée d'une manière qui échappa aux modernes, à savoir que la conclusion nécessaire se déduit, dans la démonstration, des propositions nécessaires ; mais dans les autres argumentations que la démonstration, il est possible de déduire des propositions qui ne sont pas nécessaires. C'est tout ce qu'il a voulu affirmer et pas autre chose. Ou bien il a voulu dire que la vérité des prémisses de la démonstration — dans leur nécessité, possibilité, ou réalité — est une vérité nécessaire... Vous avez su cela et l'erreur de ceux qui soutinrent une opinion contraire »[4]. Tout le problème consiste donc dans le désaccord au sujet de l'interprétation des propos de quelques maîtres anciens ; quelques modernes les ont mal interprétés. Ibn Sînâ veut restituer l'interprétation exacte de ces propos.

(1) Traité I, pp. 115-116 de l'édition de Rome, 1593.
(2) Ibn Sînâ : *al-Ishârât wa al-tanbîhât*, p. 81 ; éd. Forget.
(3) Article cité, p. 52.
(4) Ibn Sînâ : *al-Ishârât...*, pp. 81-82, éd. Forget.

On ne peut pas donc s'appuyer sur ces phrases anodines d'Avicenne pour prétendre qu'il a contribué à la logique par une nouvelle théorie ou une nouvelle orientation ;

b) Ce qu'Avicenne dit dans le *Qânûn* comme règles d'expérimentation n'apporte rien de nouveau à ce que nous apprennent les livres de médecine de Galien et de Muḥammad ibn Zakaryyâ al-Râzî. Depuis Galien, ou même avant, on a affirmé qu'il y a deux méthodes pour vérifier l'efficacité des médicaments : le syllogisme, et l'expérimentation ; et on a même divisé les écoles de médecins en deux : école de gens du syllogisme, et école des gens de l'expérimentation.

En outre le passage cité d'*al-Qânûn* ne formule aucune règle[1]. Il est donc très abusif de prétendre y reconnaître les trois méthodes de l'induction formulées par J. S. Mill : méthode de concordance, méthode de différence et méthode de variations concomitantes. Ibn Sînâ ne souffle pas un seul mot de toutes ces méthodes. Il n'y a pas même, dans son exposé, quoi que ce soit qui puisse être considéré comme un germe de la logique moderne, sans parler de « tout le germe de la logique moderne » (article cité, p. 54) !

En fait, toute l'étude de Mlle Goichon sur « la nouveauté de la logique d'Ibn Sînâ » est à reviser.

En conclusion, nous croyons qu'Ibn Sînâ n'a rien apporté de neuf dans sa logique.

La Métaphysique

1. *L'être*

La métaphysique étant la science de l'être en tant qu'être, Ibn Sînâ se livre à une analyse très approfondie du concept : être, εἶναι.

Pour serrer de plus près ce concept si général (et si vague), Ibn Sînâ

(1) Voici le résumé de ce passage tel que Mlle Goichon le donne, et on verra qu'elle-même n'y voit aucune règle formulée : « Ces règles (qu'elle prétend y lire) sont au nombre de sept : le remède sera à l'état pur, dépourvu de modalités accidentelles ; on veillera à isoler l'action de cette cause, pour prévenir toute confusion ; on expérimentera le remède dans des cas divers, par exemple sur des tempéraments opposés, et on proportionnera sa force à celle de la maladie qu'il doit combattre. On remarquera soigneusement le temps auquel un effet est produit, dès la première application ou non, en dissociant les effets accidentels de l'effet essentiel, par exemple l'eau chaude introduite dans le corps apporte de la chaleur, mais par la suite produit le rafraîchissement cherché. Si un effet ne se produit pas toujours ou la plupart du temps, il est accidentel, « car les choses naturelles viennent de leurs principes ou toujours ou le plus souvent ». Enfin l'expérience devra être faite sur le corps humain, car le remède peut être plus propre à l'homme ou à tel animal, et donner aussi des résultats différents sur les tempéraments d'animaux plus ou moins chauds » (Ibn Sînâ : *Livre des directives et remarques*, traduction avec introduction et notes par A.-M. Goichon, introduction, p. 58. Paris, Vrin, 1951).

commence par une critique de la conception du vulgaire au sujet de cette notion. En effet, le vulgaire croit que l'existant est le sensible, de sorte que « supposer l'existence de ce qui n'est pas atteint substantiellement par les sens doit par conséquent être tenu [aux yeux du vulgaire] pour absurde, et ce qui n'est pas particularisé par un lieu ou une position, de soi-même comme le corps, ou à cause de ce en quoi cela se trouve, comme les états du corps, n'a pas chance d'exister. »[1]. Mais Ibn Sînâ estime que cette opinion est fausse, puisque des intelligibles, abstraits de lieu, position, qualité, quantité, existent : l'*homme*, par exemple, en tant qu'il a une essence unique, « est non pas sensible, mais intelligible pur. Et il en est de même pour tout universel. »[2].

Puis, il essaie de le circonscrire, tâche très difficile, car « l'être ne peut être expliqué autrement que par le nom (d'être), car il est principe premier de toute explication. On ne peut donc pas l'expliquer »[3]. Aussi procède-t-il par comparaison, et il le met en rapport avec l'idée de l'*un*, parce que « tout ce qu'on peut appeler vraiment *être* peut aussi vraiment être dit *un*. »[4]. L'*un* va de pair avec l'être en général. Mais cela ne veut pas dire que l'*un* découle du concept d'*être*. Les deux concepts sont, pour Ibn Sînâ, des accidents, qui surviennent à la *quiddité* des choses. Mais, comme on le voit, cette comparaison entre l'*un* et l'*être* ne l'aide pas beaucoup à éclairer l'idée d'*être*. Aussi recourt-il à l'opposition entre l'*être* et la *quiddité (al-mâhyyah)*. « L'être est un attribut qui appartient aux choses qui possèdent des quiddités diverses ; il leur est donné comme un prédicat extrinsèque à la constitution de leurs quiddités »[5]. Dans la définition, l'être est toujours exclu des caractères constitutifs. L'existence est, en effet, un caractère extrinsèque ; c'est un concomitant de la quiddité, mais n'en fait pas partie. Dans l'*Ishârât*, il donne cet exemple : « Sache que tu comprends l'idée de triangle tout en te demandant s'il a l'être pour attribut dans les essences concrètes, ou non. Ceci après qu'il s'est présenté à toi comme formé d'une ligne et d'une surface, mais sans te représenter qu'il est existant parmi les individus »[6].

Mais si l'essence est distincte de l'existence, de quelle manière faut-il alors concevoir l'être de l'essence ? « L'essence, explique Mlle Goichon, n'est pas pur non-être, au sens où celui-ci mettrait opposition à l'existence qui est son contraire, mais dans sa possibilité intrinsèque pure, elle a la non-existence jusqu'à la réception de l'existence. »[7]. On ne peut pas donc qualifier le mode d'être (ou de non-être) de l'essence.

(1) Ibn Sînâ : *Ishârât...*, tr. Goichon, p. 351. Paris, 1951.
(2) *Ibidem*, p. 352.
(3) Ibn Sînâ : *al-Najâh*, p. 325. Le Caire, 1331.
(4) *Ibidem*, p. 323.
(5) Ibn Sînâ : *Manṭiq al-mashriqyyîn*, p. 22.
(6) Ibn Sînâ : *Ishârât*, tr. citée, pp. 355-6. Paris, 1951.
(7) Anne-Marie Goichon : *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sînâ*, p. 141. Paris, Desclée de Brouwer, 1937.

La hiérarchie des êtres

Mais l'*être* ne se dit pas *univoce* des choses : parmi celles-ci il y en a qui sont plus dignes que d'autres de la qualité d'*être*. Voici comment Ibn Sînâ, dans le *Najâh*, conçoit cette hiérarchie existentielle :

« Les choses les plus dignes de l'être sont les substances, ensuite les accidents. Les substances qui ne sont pas des corps sont les plus dignes de l'être, la matière première exceptée ; car ces substances sont au nombre de trois : matière première, forme, et (substance) séparée qui n'est pas corps ni partie d'un corps. Il faut qu'il existe cette substance séparée, car le corps et ses parties étant causés, on arrive à la limite à une substance qui est une cause non conjointe (à la matière) mais complètement séparée.

« L'être qui est le premier à mériter l'existence, c'est la substance séparée non unie à un corps, puis la forme, puis le corps, puis la matière. Celle-ci, bien qu'elle soit cause pour le corps, n'est pas une cause donnant l'être ; mais elle est un réceptacle pour l'obtention de l'être. Au corps appartient l'être de la matière et de plus l'être de la forme qui est en lui, forme qui est plus parfaite que la matière. Ensuite vient l'accident. Et dans chacune de ces classes, il y a de nombreux êtres qui s'échelonnent dans l'existence »[1].

Le premier, dans la hiérarchie des êtres, est donc la substance séparée, c'est-à-dire l'intelligence pure qui subsiste par elle-même, qui n'est pas unie à une matière. Vient en deuxième rang : la forme ; et puisque l'âme humaine est la forme première d'un corps organisé, elle rentre dans cette deuxième catégorie. Puis vient le corps, qu'Ibn Sînâ définit ainsi : « On appelle corps tout continu limité, étendu, mesurable, sous trois dimensions et qui est en puissance »[2]. C'est un composé de matière et de forme. Vient en dernier lieu : la matière, puisque son existence est purement réceptive.

Les substances et les accidents

Parmi les êtres, il faut distinguer les substances et les accidents ; les premières existent en elles-mêmes, tandis que les accidents n'existent que dans un sujet. Ibn Sînâ dit : « L'être appartient à la chose soit par soi-même, *per se*, comme l'homme est un homme ; soit par accident, comme Zayd est blanc. Les choses qui sont par accident sont illimitées ; nous laissons donc cela de côté maintenant pour nous occuper de l'être, *mawjûd*, de l'existence de celui qui est *per se*. La première des divisions des êtres qui sont par eux-mêmes *(per se)*, c'est la substance, et cela parce que l'être, *mawjûd*, se divise en deux classes. D'une part l'être qui se trouve dans une autre chose subsistant en acte et ayant en soi l'espèce, mais sans y être comme une partie et sans pouvoir exister séparément :

(1) Ibn Sînâ : *al-Najâh*, p. 338 ; tr. Goichon *in La Distinction de l'Essence et de l'Existence d'après Ibn Sînâ*, p. 146 (Paris, 1937).
(2) Ibn Sînâ : *ris. fî al-ḥudûd*, 87 ; tr. Goichon, p. 100.

c'est l'être qui est dans un sujet d'inhésion. D'autre part, l'être qui n'est pas en quelque chose de cette manière et n'est aucunement dans un sujet : c'est la substance. Si ce qu'on désigne dans la première partie existe dans un sujet, il faut que ce sujet ait encore une des deux manières d'être. Si le sujet est une substance, l'accident subsiste dans la substance ; s'il n'est pas une substance, (ce sujet) est encore dans un sujet, et l'on revient au point de départ. Mais il serait absurde d'aller ainsi à l'infini »[1].

La substance est donc ce dont l'être n'est pas dans un sujet d'inhésion, tandis que l'accident est ce qui ne peut exister que dans un sujet. Il suit de là que le Principe premier est substance, puisqu'il n'est pas dans une autre substance ; de même, la matière première est une substance car, tout en étant elle-même réceptacle, elle ne repose dans aucun autre. La forme aussi est substance, puisqu'elle est dans un réceptable qui ne subsiste pas en acte sans elle. Ibn Sînâ le dit explicitement : dans le *Najâh*[2] : « Parfois la chose est dans un réceptacle tout en étant une substance. Je veux dire qu'elle n'est pas dans un sujet lorsque le réceptacle prochain dans lequel elle se trouve subsiste par elle, ne subsistant pas par soi, et que malgré cela il la constitue à son tour. Nous l'appelons « forme »... Toute substance qui n'est pas dans un sujet doit être ou bien sans aucun réceptable, ou bien dans un réceptable qui ne peut se passer d'elle pour subsister. Si elle est dans un réceptable qui ne peut se passer d'elle pour subsister, nous l'appelons forme matérielle. Si elle n'est dans aucun réceptacle, ou bien elle est elle-même réceptacle sans avoir en elle de composition, ou bien elle ne l'est pas. Si elle est elle-même réceptacle sans avoir en elle de composition, nous l'appelons matière absolue. Si elle ne l'est pas, ou bien elle est composée, comme nos corps le sont, de matière et de forme corporelle, ou bien elle ne l'est pas et nous l'appelons forme séparée comme l'intelligence et l'âme ».

Nous savons combien est ambiguë la notion de *substance* chez Aristote, puisqu'il dit que l'οὐσία c'est la matière, ὕλη, et la forme, εἶδος, et le composé des deux, ou l'individu (Bonitz, *Index Aristotelicum*, 645ª 21-26). D'autre part, il déclare très souvent que la forme, εἶδος, et la quiddité, τὸ τί ἦν εἶναι, en tant qu'elles s'équivalent, sont substance immédiatement, πρώτως (*Métaphysique*, Z, 6, 1031ᵇ 31 et suiv. ; 11, 1037ᵇ 3 et suiv.) et chose déterminée, τόδε τι (*Ibid.*, Θ, 7, 1049ª 35 ; *De Anima* II, 1, 421ª 8 ; *De gen. et corr.*, I, 3, 318ᵇ 32). Enfin, la forme diffère d'un individu à un autre au sein de la même espèce (*Métaphysique*, Λ, 5, 1071ª 24-29 ; cf. *De Coelo*, I, 9, 278ª 25 et suiv. ; 32-35). Aussi Aristote va-t-il jusqu'à appeler l'εἶδος non pas même οὐσία indéterminément, mais même οὐσία πρώτη : cf. *Métaphysique*, Z, 7, 1032¹ 1 et suiv. : « εἶδος δὲ λέγω τὸ τί

(1) Ibn Sînâ : *al-Shifâ'*, II, 402-403, lithographié à Téhéran, 1303/1886 ; cité par Goichon : *Distinction...*, p. 19.
(2) Ibn Sînâ : *al-Najâh*, pp. 325-326, Le Caire, 1331/1913 ; cité et traduit par Goichon : *Distinction...*, p. 21.

ἦν εἶναι ἑκάστου καὶ τὴν πρώτην οὐσίαν ». — La vérité est que la forme et la quiddité sont, d'après les tendances logiques et ontologiques qui dominent l'aristotélisme, substance plus immédiatement que l'individu, lequel suppose l'attribution de la forme à la matière et est un composé, tandis que la forme et la quiddité sont simples »[1]. Pour Aristote, la substance première est plutôt l'individu, en tant qu'il est immédiatement et par excellence le sujet dont on affirme ou l'on nie divers prédicats, et qui n'est lui-même prédicat d'aucun sujet ; tandis que la substance seconde (*Catégories*, 2ª 14 et suiv.) est « ce qui peut être secondairement le sujet d'une proposition, comme les termes généraux : « l'homme », « le cheval ». Mais elle ne peut être appelée substance que par analogie ; car aucun universel (καθόλου), aucune notion commune (κοινόν) n'est véritablement une οὐσία. Voir Bonitz, 544ᵇ 51-55 »[2].

Le Problème des Universaux

Ceci nous amène à parler du problème des universaux chez Avicenne. Son attitude n'est ni purement réaliste, ni purement nominaliste : elle est assez nuancée. Dans le *Dânesh-nâmè*, il exprime très clairement son opinion là-dessus. Voici ce qu'il dit :

« Il est devenu évident que l'idée de l'universel, en tant qu'universel, n'existe que dans la pensée. Mais son essence existe et dans la pensée et hors de la pensée, parce que l'essence de *humanité* et *noirceur* existe et dans la pensée et hors de la pensée, dans les choses. Mais le fait qu'il y ait une humanité ou une noirceur qui existent elles-mêmes réellement dans tout afin qu'elles soient universelles, cela ne peut certainement pas exister.

« Toute idée étant universelle, il ne se peut point qu'elle comporte plusieurs particuliers et que chacun se différencie de l'autre par un caractère ou un rapport propre à lui...

« L'idée générale qui devient particulière le devient ou bien par la différence ou par l'accident. Il faut que tu saches que la différence et l'accident interviennent dans l'individualisation et la réalisation de l'idée générale ; mais ils n'interviennent pas dans son essence. Un exemple de ceci est l'animalité qui est de l'homme et qui est du cheval. L'essence d'animalité est réalisée pour l'un et l'autre d'une seule façon. Pour tous deux, l'animalité, en tant que telle, est complète. Si elle n'était pas complète pour l'un des deux, celui-ci n'aurait pas l'animalité, parce que quand il manque à un être quelque chose de l'essence de l'animalité, il n'est pas animal. Par conséquent, la différence de l'homme qui est, par

(1) Léon Robin in : *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* de Lalande, p. 1048, dixième édition, Paris, 1968.
(2) Lalande : *Vocabulaire technique...*, p. 1048. Paris, 1968.

exemple, raisonnable, n'est pas une condition de l'essence et de la quiddité de l'animalité ; sinon, le cheval n'aurait pas animalité en réalité »[1].

L'universel a donc une double existence : dans la pensée, et dans les choses, *in mente* et *in re.* Il devient particulier par la différence spécifique, ou par l'accident.

L'universel « se dit parfois en trois sens : *a)* l'idée réalisée en acte dans les choses, « homme » par exemple ; *b)* l'idée qui peut être donnée comme prédicat à plusieurs, sans exiger qu'aucune existât en acte, par exemple : la maison à sept côtés ; cette idée est alors universelle en tant qu'il est de sa nature d'être donnée pour prédicat à plusieurs ; mais il n'est pas nécessaire, bien sûr, que ces « plusieurs » existent, pas même un seul »[2]. C'est l'universel *in intellectu; c)* l'universel, en troisième sens, c'est la nature *secundum se*, par exemple l'humanité en tant que telle.

Ibn Sînâ distingue donc trois sortes de nature : la nature *in singularibus*, la nature *in intellectu* et la nature *secundum se.* Voici comment il développe cette distinction tripartite :

« L'idée *(intentio)* universelle en tant que nature, ṭabī'ah, par exemple l'idée d'homme en tant qu'homme, est une chose [la nature *secundum se*]. En tant que commune ou propre, une ou multiple — que ceci lui appartienne en puissance ou en acte — c'est autre chose [la nature *in intellectu* et *in re*], car, en tant qu'homme seulement, sans aucune autre condition, c'est quelque chose. Puis la généralité est une condition surajoutée à « être homme », la particularité de même ; de même « être un » et « être multiple ». Cela n'est pas ainsi seulement quand tu supposes ces états en acte, mais encore quand tu les supposes en puissance [par rapport à l'existence] ; et quand tu considères l'humanité en puissance, il y a là l'humanité et une certaine relation [la relation d'universalité]. Donc, l'humanité en tant que telle n'est pas générale ni particulière, et ni l'un ni l'autre de ces deux (états) n'est en puissance ni en acte, mais ils lui font suite.

« Que l'humanité ne se trouve pas sans être une ou multiple, cela n'entraîne pas que l'humanité en tant que telle soit une ou multiple. Il y a une différence entre dire : « Ceci ne se rencontre pas sans avoir l'un de ces deux états », et dire : « Un des deux états appartient à ceci en tant que c'est l'humanité ». De ce que nous avons dit : « l'humanité n'est pas une en tant qu'humanité », il ne suit pas : « l'humanité en tant que telle est multiple » ; de même si nous remplacions « humanité » par « existence », qui est en un sens plus général que l'un et le multiple. L'opposé n'est pas non plus la proposition, « l'humanité en tant que telle est multiple ». Mais l'humanité en tant que telle, n'est pas une ni multiple ;

(1) Ibn Sînâ : *Dânesh-nâmé*, tr. française : *Le Livre de Science*, I, pp. 118-119. Traduit par Mohammad Achena et Henri Massé. Paris, Les Belles Lettres, 1955.
(2) Ibn Sînâ : *al-Shifâ'*, II, 483 ; tr. Goichon, *ibidem*, p. 71.

et comme il en est ainsi (l'humanité) peut se trouver, non en tant qu'humanité mais en tant qu'existante, une et multiple.

« Quand tu sais cela, « universel » se dit parfois de l'humanité, sans aucune condition [*secundum se*] ; et « universel » se dit de l'humanité à condition qu'elle soit prédicat de plusieurs selon l'un des modes connus (d'universalité). L'« universel » sous le premier rapport existe en acte dans les choses, et il est attribut de chacune d'elles, mais non pas en étant un par essence, ni en étant multiple. Car ceci ne lui appartient pas en tant qu'il est humanité.

« Sous le second rapport, l'universel est en puissance : ou bien dans les choses, en puissance d'être abstrait, ou bien déjà à l'état d'abstraction et en puissance de recevoir la relation d'universalité. Lorsque l'humanité, par exemple, est dans les individus, elle y est elle-même en puissance, attribut de chacun, et donc transférée de l'un à l'autre, sans que l'essence du premier se corrompe, mais seulement ce qui lui est particulier. Tandis qu'elle-même est en acte une chose identique dans l'être, attribuée à chacun à un moment donné ; et cependant cela n'existe pas (concrètement)... L'aspect de puissance au second sens existe (concrètement), car l'humanité qui est en Zayd, lorsqu'on la compare à la forme intelligible tirée d'elle, ne fournit pas un intelligible plus apte à être donné comme prédicat à Zayd plutôt qu'à 'Amr. Elle exprime dans l'âme une forme intellectuelle tirée de lui, qui n'est pas plus que celle qui se trouve dans 'Amr. Au contraire, il est certain que si (l'humanité) qui est en 'Amr avait précédé l'autre dans l'esprit, on aurait tiré d'elle cette forme elle-même. Quelle que soit la première des deux, elle aurait produit cette impression, et l'autre n'y eût rien ajouté... Elle est conforme à tous. Il n'y a donc pas d'universel commun existant (concrètement) ; mais l'existence commune de l'universel n'est en acte que dans l'intelligence. Il est la forme, qui est dans l'esprit, dont le support en acte ou en puissance à chaque individu est identique. Tandis que l'universel qui se trouve dans les propositions et les prémisses, c'est le premier (l'universel « sans condition ») »[1].

Critique de la théorie platonicienne des Idées[2]

Ceci amène Ibn Sînâ à soumettre la théorie platonicienne des Idées à une critique à fond.

Nous savons qu'al-Fârâbî estime que l'être des Universaux « ne se fait que par l'être des individus (qui y participent). Leur être donc

(1) Ibn Sînâ : *al-Najâh*, pp. 358-361 ; tr. Goichon in *Distinction...*, pp. 72-74.
(2) Nous résumons ici ce que nous avons dit dans l'introduction de notre édition d'*al-Muthul al-'aqlyyah al-Aflâṭûnyyah*, pp. 15-39. Le Caire, 1947. Institut Français d'archéologie Orientale au Caire, Textes et traductions d'auteurs orientaux, t. XII.

est par accident. Je ne veux pas dire par là que les universaux sont des accidents, ce qui aurait pour conséquence d'affirmer que les universaux des substances seraient aussi des accidents, mais j'affirme que leur être en acte d'une manière absolue est par accident »[1]. Ce qui veut dire que les Universaux n'existent pas en acte, mais que leur être est par accident, en tant qu'ils sont des essences. Leur véritable être réside dans les individus qui participent à l'essence.

Ibn Sînâ consacre un long et très substantiel chapitre à la critique de la théorie des Idées chez Platon, dans son *al-Shifâ'* ; ce chapitre est intitulé : « examen critique des opinions des anciens philosophes au sujet des Idées et des principes des mathématiques », et dans un autre chapitre qui le suit, intitulé : « Réfutation de la doctrine des mathématiques et des Idées »[2].

Dans le premier de ces deux chapitres il commence par montrer la raison pour laquelle la théorie des Idées chez Platon, son Maître Socrate et les disciples de Platon, par exemple Speusippe et Xénocrate, fut confuse et désordonnée. Il dit que l'évolution historique de l'étude de la philosophie s'est faite par étapes en passant de la recherche physique à la recherche mathématique, et de celle-ci à la recherche métaphysique. « En passant de l'une à l'autre, ils ont fait quelquefois de faux pas. Quand ils commencèrent à passer du sensible à l'intelligible, ils se sont embrouillés : les uns ont pensé que la division exige l'existence de deux choses en toute chose, par exemple : deux hommes dans le concept d'*humanité :* un homme sensible et périssable, et un homme intelligible, séparable, éternel et immuable. Ils ont attribué à chacun d'eux une existence, et l'étant séparé ils l'ont appelé un étant idéal. Ils ont attribué à toute entité physique une forme séparée, qui est l'intelligible et que les intelligences reçoivent, puisque l'intelligible n'est pas périssable, tandis que tout sensible (parmi les entités) est périssable. Ils ont affirmé que les sciences s'occupent de ces (formes séparées) et y tendent »[3].

Puis il divise les partisans de cette doctrine en deux partis : le parti de Platon et de son maître Socrate qui « poussèrent à l'extrême cette doctrine, et dirent que l'humanité est une notion une à laquelle participent les personnes, et qui subsiste même quand ceux-ci périssent. Elle n'est pas une notion du sensible, multiple et périssable ; mais elle est la notion intelligible et séparée ». L'autre parti est celui de Speusippe et de Xénocrate, « qui n'ont pas voulu admettre pour cette forme la séparation, mais qui ont admis la séparation pour ses principes seulement.

(1) Al-Fârâbî : *al-masâ'il al-falsafyyah wa al-ajwibah 'anhâ,* in *al-Majmû'min mu'allafât al-Fârâbî,* p. 94, n. 10. Le Caire, 1325 h./1907 J.-C.

(2) Ibn Sînâ : *al-Shifâ',* II, pp. 555-566, 7e maqâlah des Ilâhyyât, chapitres 2/3. Téhéran, lithographie, 1303 h./1886 J.-C.

(3) Ibn Sînâ : *al-Shifâ',* II, p. 556. Téhéran, 1303 h. = pp. 310-311, édition du Millénaire, Le Caire, 1960. Les deux chapitres qui nous importent ici se trouve pp. 310-324 dans cette dernière édition.

Ils estimèrent que les entités mathématiques, qui ont la séparation quant aux définitions, méritent la séparation quant à l'existence. Ils dirent que ce qui n'est pas séparé quant à la définition, parmi les formes physiques, n'est pas séparé quant à l'essence. Ils professent que les formes physiques proviennent de l'union de ces formes mathématiques avec la matière, par exemple : la concavité est une notion mathématique, et quand elle s'unit à la matière elle devient camuserie et (par là) une notion physique. La camuserie, en tant que notion mathématique, peut être séparée ; mais en tant que (notion) physique elle ne peut pas être séparée. »

Ensuite il examine en détail l'opinion de chacun de ces deux partis. Il dit : « quant à Platon, il penche plutôt à concevoir les formes comme séparées ; tandis que, pour lui, les mathématiques sont des notions intermédiaires entre les formes et les choses matérielles, car, si elles sont séparées, quant à la définition, il ne conçoit pas comme possible l'existence d'une dimension qui existerait sans matière ; car elle serait : ou bien finie, ou bien infinie. Si elle était infinie — et cela lui [p. 557] adviendrait parce que c'est sa simple nature — alors toute dimension serait infinie ; et si cela lui advenait parce qu'elle est exempte de matière, la matière servirait à la définition et à la forme. Or, les deux alternatives sont impossibles. Il est impossible qu'il y ait une dimension infinie. — Si elle était finie, sa limitation dans une limite déterminée et une forme mesurée ne serait qu'à cause d'une passion qui lui adviendrait de l'extérieur, et non pas à cause de sa propre nature. La forme ne pâtirait que pour sa matière. Alors elle serait séparée et non-séparée. Or, c'est absurde. Elle doit être intermédiaire. »

L'exposé que donne ici Ibn Sînâ de la doctrine de Platon est exact. En effet, Platon professe généralement que les mathématiques idéales forme une classe à part, indépendamment aussi bien des Idées que des entités mathématiques. Comme le rapporte Aristote[1], Platon ne reconnaissait pas l'existence des Idées pour les choses qui comportent d'antérieur et de postérieur, par exemple les nombres et les figures. Donc, il n'y a pas d'Idée pour le nombre ou la figure. Les Idées n'existent que pour les archétypes selon lesquels se forment les nombres et les figures. Aussi les mathématiques sont-elles dans un état intermédiaire entre les formes et les choses matérielles. Si Platon, dans la dernière phase de son évolution s'est préoccupé de plus en plus de la place importante des mathématiques, selon l'opinion la plus valable il n'a pas fini par professer une identité parfaite entre les formes et les nombres quoiqu'il fût sur le point de le faire. Aussi Ibn Sînâ exprima-t-il cette nuance en disant : « quant à Platon il *penche plutôt...* ». Il est aussi évident qu'il n'a pas connu la doctrine de Platon au sujet des Idées qu'à travers l'exposé et la critique qu'en fit Aristote. En effet, Aristote est notre principale source

(1) Aristote : *Éthique à Nicomaque,* I, c. 4, p. 1096a 17 et suivants.

en ce qui regarde la connaissance de la relation que Platon avait établie entre les Idées et les Nombres. Et c'est cela qui explique la grande importance que les philosophes arabes ont attaché à cette question.

Le texte ci-dessus cité d'Ibn Sînâ soulève un problème que l'auteur anonyme du traité : *Ideae Platonicae* discute, à savoir qu'Ibn Sînâ a dit dans le livre de la *Démonstration*[1], qui forme une partie de la logique d'*al-Shifâ'*, que Platon affirme les Idées aussi bien des mathématiques que des choses physiques, tandis que dans ce texte que nous avons pris de la métaphysique d'*al-Shifâ'* il dit que Platon affirme l'existence des Idées pour les choses physiques et non pas pour les choses mathématiques. L'auteur de ce traité résoud ce problème en disant que « Platon professa deux opinions : la première est que l'Idée embrasse les choses mathématiques aussi bien que les choses physiques. La seconde est que l'Idée est spéciale aux choses physiques et ne se dit pas des choses mathématiques. Aussi le Maître (= Ibn Sînâ) dit-il que Platon penche plutôt vers la deuxième opinion, mais ne l'embrasse pas tout entière »[2]. Ceci démontre jusqu'où s'étendit la connaissance chez les arabes de la doctrine de Platon avec ce qu'elle comporte de nuances et même d'oppositions, quoiqu'ils ne tentâssent pas d'expliquer cette opposition par une évolution dans sa pensée.

Quant au deuxième parti, influencé par un pythagorisme accentué, ses adhérents « ont considéré les principes des choses physiques comme des choses mathématiques, et les ont considérés comme étant les intelligibles en vérité, et les séparés en vérité. Ils ont dit que si on abstrait les états corporels — de la matière, il ne reste plus que des grandeurs, des figures et des nombres. Ils expliquent cela en divisant les neuf catégories en deux parties : une partie matérielle, et une partie non matérielle ; la première comprend la qualité, la relation et la possession ; la deuxième comprend le lieu, le temps, la situation ; quant à l'action et à la passion, elles relèvent des principes. Donc tout « ce qui n'est pas quantitatif concerne (ou relève) de la matière ; ce qui concerne la matière a comme principe ce qui ne relève pas de la matière ; les mathématiques seront les principes, et les intelligibles en vérité, tandis que le reste n'est pas intelligible ». Ces choses mathématiques sont intelligibles pour elles-mêmes ; elles sont, par conséquent, séparées. Puis Ibn Sînâ relève la distinction entre la doctrine de ces Platoniciens et celle des Pythagoriciens, à savoir que ces derniers, quoiqu'ils fassent des nombres : des principes, ils ne les ont pas considérés comme séparés, mais ils ont formé toute chose de l'unité et de la dyade ; ils ont placé l'unité dans le domaine du bien et de la limitation, tandis qu'ils ont placé la dyade dans le domaine du mal et de la non-limitation. Par limitation ils veulent dire ici : le fini, et par

(1) Voir notre édition. Le Caire, 1954.

(2) *Idea Platonicae*, p. 8. Edidit et prolegomenis instruxit 'Abdurraḥmân Badawi. Le Caire, 1947, IFAOC.

non-limitation : l'infini. Ils affirment donc que l'unité est finie ou définie, tandis que la dyade est infinie ou indéfinie. Ibn Sînâ continue en exposant la théorie des nombres chez les Pythagoriciens et comment elle s'est diversifiée en maintes doctrines, surtout en ce qui concerne l'ordre du nombre mathématique.

A ce point, il s'engage à critiquer cette théorie du nombre mathématique. Il explique leur erreur dans cette théorie en invoquant cinq raisons : Premièrement, du fait qu'on abstrait une chose de ce qui s'y rattache, on la considère comme un abstrait existant par soi séparé par nature, tandis qu'il s'agit en fait de la considérer indépendamment de ce qui s'y rattache, mais non pas qu'il est en fait ainsi. Cette raison est celle invoquée bien souvent par Aristote dans sa critique de la méthode de recherche chez les Platoniciens ; en effet, Aristote distingue entre la démonstration λογικῶς et la démonstration φυσικῶς : la première se fondant sur des considérations d'abstraction et de généralisation, et la seconde se basant sur le réel avec tous ses rapports réels[1]. Selon donc la philosophie conceptuelle et dialectique platonicienne, la raison saisit les concepts comme étant existants seuls, et partant séparés.

En deuxième lieu, ils se sont mépris sur le sens de l'*un*. Car, ils n'ont pas distingué entre l'Unité individualisatrice, et l'unité non individualisée. S'ils entendent « par humanité une notion une par l'unité numérique, cela n'est pas possible ; et s'ils entendent par là l'unité spécifique, l'abstraction ne sera pas possible, car ce qui n'est pas individualisé ne permet pas l'abstraction », comme dit Mullâ Awliyâ' dans son commentaire sur ce point (p. 559). Cela veut dire que l'unité spécifique ne permet l'abstraction que si elle est individualisée dans des individus. On ne peut pas dire que l'humanité est *une* par l'unité numérique, car elle ne permet pas la quantification, ce qui permet la quantification étant seulement les individus inclus sous elle.

En troisième lieu, ils n'ont pas su que l'homme, en lui-même et en tant qu'homme, est homme seulement. On ne peut pas dire de lui qu'il est un ou multiple. Car, dans ce cas spécifique, nous le regardons en lui-même, sans tenir compte d'aucune autre considération. Donc, il n'y a aucune place ici pour l'unité ou la multiplicité.

Quatrièmement, ils ont compris notre énoncé que l'humanité existe toujours et éternellement que c'est une affirmation d'une humanité une ou multiple. « C'aurait pu être ainsi, si notre énoncé : « l'humanité », et « humanité une ou multiple » furent d'un seul sens. Aussi ne faut-il pas qu'ils croient que, s'ils accordent que l'humanité est immortelle, il faut qu'ils reconnaissent que l'humanité une est elle-même immortelle, de manière à poser une humanité éternelle » (p. 560). Cela veut dire que l'immortalité est assurée pour l'espèce représentée en ses individus ; l'espèce, ainsi

(1) Voir L. Robin : *La Théorie platonicienne des Idées et des nombres*, d'après Aristote, p. 26, n. 22. Paris, 1908.

qualifiée, ne périt pas ; donc l'humanité — dans le sens de : l'espèce humaine représentée dans ses individus — existe éternellement. Mais tout cela n'a rien à faire avec l'unité ou la pluralité.

La cinquième et la dernière raison c'est qu'ils ont cru que « puisque les choses matérielles sont causées, et que les choses mathématiques sont séparées, leurs causes doivent nécessairement être les choses mathématiques » — mais cela n'est pas vrai, car il se peut que leurs causes soient d'autres substances autres que les neuf catégories.

Voilà les cinq arguments qu'avance Ibn Sînâ pour réfuter la théorie des Idées. Le caractère dominant est celui exprimé dans le premier argument, puis l'idée d'unité et le fait qu'ils n'ont pu concevoir son essence.

Après quoi, Ibn Sînâ passe à la réfutation de la théorie des Idées-nombres. Nous savons que chez Platon il y a trois sortes de nombres : les nombres sensibles, qui n'ont aucune réalité intrinsèque ; les nombres mathématiques, dont chacun a une essence et une réalité, puisqu'il est susceptible d'être défini, mais cette définition se répète par rapport à un nombre indéfini de copies ; et, en troisième lieu, les nombres idéaux ou les nombres-Idées, dont l'essence est particulière, singulière, une numériquement ; ce sont, en fait, de vraies substances, dont chacun a sa propre réalité. Aussi les nombres mathématiques sont-ils susceptibles d'addition et de soustraction, car les unités dont ils se composent ne se distinguent pas les unes des autres, tandis que les nombres-Idées ne sont pas susceptibles d'une telle chose ; aussi dit-on qu'ils ne sont pas susceptibles d'être additionnés les uns aux autres[1].

Dans sa critique, Ibn Sînâ dit que « si dans les mathématiques il y a une entité mathématique séparée de l'entité mathématique sensible, ou bien alors il n'y a rien de mathématique dans le sensible, ou bien il y en a. S'il n'y a pas de mathématique dans le sensible, il faut qu'il n'y ait pas de carré, ni de cercle, ni d'énuméré sensible. Si rien de tout cela n'est sensible, comment peut-on démontrer leur existence, ou même les imaginer ? » (p. 560). Ici Ibn Sînâ fait appel à la connaissance sensible pour réfuter la doctrine qui affirme l'existence d'une entité mathématique séparée. En cela, il ne fait que suivre Aristote et les autres péripatéticiens. La connaissance sensible ne montre l'existence de quelque chose de séparé excepté si elle nous avait montré auparavant l'existence d'un sensible. Aussi faut-il commencer par affirmer l'existence d'une entité mathématique sensible. Si, après cela, nous posons l'existence d'une entité mathématique séparée, alors : ou bien le sensible est identique au séparable, ou bien il en est distinct. Si les entités mathématiques sensibles sont distinctes des entités mathématiques séparées, « les entités mathématiques intelligibles seraient autres choses que celles que nous imaginons et que nous intelligeons, et nous aurions besoin d'un argument

(1) Voir L. Robin : *Platon*, pp. 142-143. Paris, 1938.

nouveau pour les démontrer », qui démontrerait *directement* leur existence, et non pas à partir des entités mathématiques sensibles. De toute façon, cela leur impose le devoir de fournir la preuve de leur existence d'abord. — Mais si elles leur sont identiques, « ou bien celles qui sont dans les choses sensibles y sont de par leur nature et leur définition (= essence), comment se fait-il qu'elles quittent leur essence ? Ou bien cela leur advint pour une raison quelconque, et elles seraient susceptibles de cela, et leurs définitions (= essences) n'empêcheraient pas que cela leur adviendrait (le commentateur : c'est-à-dire le composé dans le sensible), et alors ces séparables pourraient devenir matériels, et ces matériels pourraient se séparer — mais cela est contraire à ce qu'ils avaient professé et à ce sur quoi ils avaient basé leur opinion ». Cet argument veut dire que, si les entités mathématiques sensibles sont identiques en définition (= en essence) aux entités mathématiques intelligibles, alors leur engagement dans le sensible vient ou bien du fait de leur nature, ou bien à cause d'un accident qui leur advint. Si la première hypothèse est vraie, comment se fait-il qu'il y a une distinction, tandis que l'essence est la même ? Si la deuxième hypothèse, au contraire, est vraie, la situation pourrait être l'inverse, et alors les entités matérielles deviendraient séparées, et les entités séparées deviendraient matérielles. Mais eux ils ne professent pas cela. Reste donc seulement la première hypothèse, qui affirme l'impossibilité de la séparation, c'est-à-dire l'existence d'entités mathématiques séparées et intelligibles, autre que les entités mathématiques sensibles matérielles.

« Cette matière, qui se trouve avec les accidents, ou bien elle a besoin des séparables, ou bien elle n'en a pas besoin. Si elle avait besoin des séparables, de par sa nature elle aurait besoin d'autres séparables, et celles-ci auraient besoin d'autres » (p. 561) et cela irait *ad infinitum*. Si son besoin de séparables ne vient pas de sa nature, mais d'un accident quelconque, de sorte que « sans ces accidents elle n'aurait pas besoin de séparables, et les séparables n'auraient pas d'existence », cela voudrait dire que « l'accident d'une chose nécessite l'existence de quelque chose de plus ancien que lui et qui n'aurait pas besoin de lui, et ferait que les séparables auraient besoin de lui pour que leur existence se réalise. S'il n'en est pas ainsi, et que l'existence des séparés nécessite son existence avec cet accident, pourquoi alors cet accident nécessite (cela) en ce qui n'est pas elle, et ne le nécessite pas en elle, et pourtant la nature est la même ? ». Voilà ce qui concerne la première partie de l'alternative ; quant à la seconde partie — à savoir que la matière, avec les accidents, n'a pas besoin de séparés — les séparés ne seraient plus des causes ou des principes pour elle. Alors « il faudrait que ces séparés soient imparfaits, car cet uni à la matière lui adviendraient des forces et des actions qui n'existent pas pour le séparable ». Puisque ces séparés ne sont pas des causes, ils n'auraient pas des actions, mais ils seraient des choses abstraites « et combien est différente une figure humaine pure et une figure humaine

vivante et agissante ! » *(Ibidem)*. Par conséquent, il n'y a pas d'entités mathématiques séparées qui seraient les causes de la matière avec ses accidents.

En troisième lieu, il faut observer que les partisans des entités mathématiques séparées et intelligibles, font des lignes, des points et des surfaces des entités abstraites : « qu'est-ce qui les réunit dans un corps naturel : est-ce une nature une qui nécessite cela ? ... ou bien d'autres forces : Âme, Intelligence, ou Créateur ? Et la ligne, comment précède-t-elle le corps parfait, comme les causes précèdent (leurs effets), sans qu'elle soit sa forme ? Car, la ligne n'est pas la forme de la corporéité, ni sa cause efficiente, ni sa cause finale. Mais c'est — s'il le faut — le corps parfait et complet en ses dimensions qui est la fin de la ligne et des autres choses ; elle n'en est pas non plus la matière, mais c'est quelque chose qui lui advient en tant qu'il se termine ». En des termes plus clairs, affirmer l'existence de grandeurs mathématiques abstraites ne peut pas expliquer leur existence réunie dans un corps naturel, car quelques points qu'on réunisse dans des lignes, des lignes dans des surfaces, et des surfaces en des corps, si ces points, ces lignes et ces surfaces sont abstraits, ils ne peuvent pas se réunir en eux d'abord, ni se réunir ensuite pour former un corps naturel, parce qu'ils sont abstraits.

Quatrième argument : si nous disons que les nombres sont des principes, alors la différence entre les êtres serait une différence en la quantité seulement, « et alors la différence entre l'homme et le cheval serait que l'un serait plus grand ; or, le plus petit existe toujours dans le plus grand ; donc l'un est dans l'autre ». Ibn Sînâ s'inscrit en faux contre l'idée de réduire la différence à une différence en quantité ; et cela au nom de l'idée de qualité, qui affirme que la différence entre les choses vient de l'existence de qualités spéciales qui ne puissent pas être réduites à des considérations de quantité, des qualités spéciales *sui generis*. Mais leur doctrine équivaudrait à réduire toute différence à la quantité. Or, une quantité est formée d'unités égales. Donc, les plus grands des êtres renferment les plus petits, puisque le nombre 3 rentre dans 4, 4 dans 5, etc. D'aucuns parmi eux pourraient alors objecter en disant que les unités dans les différents nombres sont différentes, c'est-à-dire que les unités de dix sont différentes des unités de cinq ; alors le dix ne serait pas composé de deux cinq. Mais cette objection ne tient pas debout ; car, s'il en était ainsi, l'addition ne pourrait pas se faire, et si on additionne 5 et 10, la somme ne serait pas 15. Mais cela est évidemment absurde. En vérité, ils n'ont pas le droit d'affirmer une différence dans les unités qui forment les différents nombres ; sinon, la quantité n'aurait plus de sens.

D'ailleurs, les partisans de cette opinion ne peuvent pas expliquer l'existence de la multiplicité dans l'être. Car, puisque les unités sont égales, leur répétition ne peut pas engendrer quelque chose de nouveau. De même, « l'Être nécessaire *per se* ne se multiplie pas, et ne diffère pas d'autrui que par l'essence *(bi al-jawhar)*, et non pas par le nombre ». Comment donc la multiplicité peut-elle procéder de Lui ?

De plus, ils considèrent l'unité et la multiplicité comme deux contraires ; ils font de l'une ou de l'autre le bien, tandis que l'autre est le mal. « Comment se fait-il donc que du bien s'engendre le mal, et du mal s'engendre le bien ? Et comment l'accroissement du bien devient-il un mal ? » si nous admettons que la multiplicité est engendrée de l'unité ? Si l'unité est le bien, comment la multiplication du bien serait un mal, à savoir : la multiplicité ? « S'ils estimaient qu'être une pour l'unité est autre chose qu'être le bien, alors leurs principes s'effondreraient tous » (p. 565).

On peut se demander encore : comment la qualité s'engendrerait de la quantité ? « Comment des nombres s'engendreraient chaleur et froid, pesanteur et légèreté — de sorte qu'un nombre nécessite qu'une chose se meut vers le haut, et qu'un (autre) nombre nécessite qu'une chose se meut vers le bas ? ». Tout cela est évidemment faux ; on n'a pas même besoin de réfuter de telles affirmations. Si quelques-uns parmi eux font engendrer les choses « d'un nombre correspondant à une qualité et existant avec elle », alors les nombres ne seraient plus des principes, mais les nombres des qualités, et d'autres choses, ce qui est pour eux impossible » (p. 565).

Voilà les principaux arguments avancés par Ibn Sînâ dans le chapitre III de la 7ᵉ maqâlah de la métaphysique d'*al-Shifâ'*. Il est manifeste qu'il ne fait ici que résumer les arguments avancés par Aristote dans les livres M et N de la *Métaphysique* d'Aristote. Ibn Sînâ n'ajoute aucun argument nouveau. Cela est tellement manifeste qu'on ne sent pas le besoin de reproduire ici les textes correspondants chez Aristote. Il nous suffit de renvoyer à ces deux livres de la *Métaphysique* d'Aristote (M et N), et principalement au livre μ, c. 6-c. 9, et au livre ν, c. 2 jusqu'à la fin. On peut y ajouter le passage consacré à la critique des Platoniciens et des Pythagoriciens dans le livre grand A de la *Métaphysique* d'Aristote.

Ibn Sînâ a traité la théorie des Idées une autre fois dans son livre : *al-Mabda' wa al-ma'âd*, surtout la conception platonicienne des Idées qui est proche de celle des *Ishrâqiyyîn*, comme l'indique Sayyid Aḥmad, le disciple d'al-Dâmâd, dans ses gloses sur *al-Shifâ'* (t. II, p. 557, en marge).

Sur les pas d'Ibn Sînâ, Fakhr al-Dîn al-Râzî (m. 606 h./1209) traitera la théorie des Idées dans son : *al-Mabâḥith al-mashriqiyyah*[1]. Il y résume l'exposé d'Ibn Sînâ. Il réfère à ce qu'« al-Alfârâbî dit dans son Épître : *L'accord des deux philosophes*, à savoir qu'il n'y a de différence entre Aristote et Platon que dans les termes, car les êtres sont intelligés par le Premier Principe en ce sens que leurs formes sont présentes chez Lui. Puisqu'il est impossible que le Premier Principe change, ces formes restent éternellement immuables et ne sont pas sujettes au changement. Ces formes ce sont ce que Platon appelle : les Idées (al-muthul) »[2]. Al-Râzî

(1) Fakhr al-Dîn al-Râzî : *al-Mabâḥith al-mashriqiyyah*, tome I, pp. 110-113. Heyderabad, 1343 h./1924 J.-C.

(2) Cf. Al-Fârâbî : *al-Majmû' min falsafat al-Fârâbî*, pp. 33-34.

estime que, quelque ingénieuse que soit cette interprétation d'al-Fârâbî, il sent le devoir de prouver « la fausseté des Idées séparées ». Il s'engage à réfuter la théorie des Idées selon sa méthode scolastique.

Al-Fakhr al-Râzî dit que si les Idées avaient une existence réelle, ou bien elles seraient communes aux individus sensibles, ou bien elles ne le seraient pas. La première alternative est absurde, car un concept comme : « humanité » s'il était en 'Amr comme il est en Zayd, alors toute qualité en Zayd existerait en 'Amr et « alors la même personne serait qualifiée des contraires incompatibles — et tout cela est absurde »[1].

Si elles n'étaient pas communes, cela serait également absurde « car l'humanité abstraite est ou bien égale en essence spécifique à l'humanité sensible, ou bien elle ne l'est pas. Si elle l'était, il en découlerait beaucoup d'absurdités. Mentionnons-en trois. » *La première* est que la multiplication de l'essence spécifique vient de la matière et de ses accidents. Par conséquent, « l'humanité abstraite s'individue et se distingue des autres individus matériels qui lui sont égaux en espèce par suite de la matière. Alors cette humanité, quoiqu'elle soit abstraite, serait matérielle. Ce qui est absurde ». — La *deuxième* c'est que, puisque l'humanité intelligible et l'humanité sensible « sont égales en essence, il faut que ce qui s'applique à l'une doive s'appliquer à l'autre. Il faudrait donc que l'homme sensible puisse devenir un homme intelligible et éternel, et que l'homme intelligible puisse devenir un homme sensible, corruptible et engendré. Or, tout cela est absurde ». — La troisième absurdité est celle même relevée par Ibn Sînâ dans son deuxième argument concernant la réfutation des mathématiques et des Idées (*al-Shifâ'*, II, p. 561 ; voir ci-dessus), à savoir que « l'homme sensible au bien a besoin de l'homme intelligible, ou bien il n'en a pas besoin. S'il en a besoin, ou bien ce besoin est par suite de sa propre essence, et alors l'homme intelligible aurait besoin d'un autre homme intelligible et ainsi de suite *ad infinitum;* même cet homme intelligible aurait besoin de lui-même. Ou bien il en a besoin, non pas par suite de son essence, mais par suite de l'un de ses accidents, et alors les accidents d'une chose nécessiteraient l'existence de quelque chose de plus ancien qu'elle (ou : d'antérieur à elle) ; or, cela est absurde. Si l'homme sensible n'avait pas besoin de l'homme intelligible, les séparés ne seraient pas les causes des sensibles ni leurs principes »[2].

Puis al-Râzî répète un autre argument rapporté par Ibn Sînâ (*al-Shifâ'*, II, p. 561, ll. 14-16), à savoir que la théorie des Idées aboutirait à affirmer « que ces séparés seraient inférieurs aux (êtres) unis (à la matière). Car, nous savons que la figure humaine simple est inférieure à la figure humaine vivante »[3]. Il est clair que cet argument ne peut pas être bien compris

(1) Fakhr al-Dîn al-Râzî : *al-Mabâḥith...*, I, p. 112.
(2) Fakhr al-Dîn al-Râzî : *al-Mabâḥith al-mashriqiyyah*, tome I, pp. 112-113. Heyderabad, 1343 h./1924 J.-C.
(3) Fakhr al-Dîn al-Râzî : *al-Mabâḥith al-mashriqiyyah*, I, p. 113, ll. 3-5.

que dans son contexte chez Ibn Sînâ, comme nous l'avons déjà montré. Mais al-Râzî l'expose ici sans son contexte ; il faut même remarquer qu'il confond ici les Idées et les entités mathématiques séparées et croit que réfuter l'une c'est réfuter l'autre, et il ne s'aperçoit pas de la différence qui existe entre eux, différence bien saisie par Ibn Sînâ. De toute façon, al-Râzî reprend plus tard la réfutation des séparés, en montrant l'impossibilité pour les formes et les accidents d'exister séparés de leurs matières ; ce qui implique une réfutation indirecte de la théorie des Idées. En fait, il n'y a rien chez al-Râzî de plus que ce qu'on trouve chez Ibn Sînâ ; ce qu'il dit est en substance ce que dit celui-ci et n'en diffère que par la méthode scolastique basée sur la dichotomie, et la réduction à l'absurde après une division exhaustive.

Voilà donc l'attitude des péripatéticiens musulmans à l'égard de la théorie des Idées de Platon. Mais celle-ci connaîtra un autre sort et un grand succès chez les Philosophes Illumunistes de l'Islam (les Ishrâqiyyûn) dont le chef de file fut al-Suhrawardi, surnommé al-Maqtûl (= le tué, le martyr) [m. en 587 h./1191 J.-C.].

Le Nécessaire et le possible

« Tout être, si tu le considères selon son essence sans considérer un autre être, doit être en tant que l'existence lui est nécessaire en soi-même, ou bien il n'est pas. Si elle lui est nécessaire, il est la vérité en soi, celui dont l'existence est nécessaire par soi. Il est le Subsistant. Et si elle n'est pas nécessaire, on ne peut pas le dire impossible par essence, après l'avoir supposé existant. Mais au contraire si, par rapport à son essence, il lui est joint une condition telle que le manque de cause, il devient impossible ; ou bien telle que l'existence de sa cause, il devient nécessaire. Mais si aucune condition ne lui est liée, ni la réalisation d'une cause, ni l'inexistence de celle-ci, il lui reste en soi la troisième chose, et c'est la possibilité. Il est donc, par rapport à son essence, la chose qui n'est ni nécessaire ni impossible. Ainsi tout être est nécessaire par essence, ou bien possible selon son essence.

« Celui qui a en partage la possibilité ne devient donc pas existant par soi-même. Car, de soi, son existence ne convient pas mieux que son inexistence, en tant qu'il est possible. Si l'une vient à convenir davantage, c'est à cause de la présence ou de l'absence d'une autre chose. Ainsi l'existence de tout possible vient d'autrui »[1].

C'est ainsi qu'Ibn Sînâ divise les êtres en nécessaire et possible. Le possible a deux sens : ce qui peut être ; et ce qui peut ne pas être,

(1) Ibn Sînâ : *al-Ishârât...*, pp. 140-141, éd. Forget ; tr. Goichon, pp. 357-359. Paris, 1951.

autrement dit : le contingent. C'est que la possibilité est : ou bien intrinsèque de l'essence, ou bien possibilité externe conditionnelle de réalisation.

Mais Ibn Sînâ identifie quelquefois le « possible » avec le « nécessaire » par autrui. Il dit : « L'être nécessaire ou bien est nécessaire par soi, ou bien ne l'est pas par soi. Celui qui est nécessaire par soi c'est celui qui est à cause de son essence, non à cause d'autre chose, n'importe quoi que ce soit ; l'hypothèse de sa non-existence entraîne une contradiction. Quant à l'être nécessaire qui ne l'est pas par soi-même, c'est celui qui devient nécessaire, une autre chose que lui étant posée. Par exemple « quatre » est nécessaire non par soi, mais quand deux et deux sont posés. La combustion est nécessaire non par soi, mais étant posé le concours de la puissance active par nature et de la puissance passive par nature, c'est-à-dire celle qui brûle et celle qui est brûlée »[1].

Cette distinction va surtout dans le sens d'une opposition entre l'Être nécessaire et l'être possible pour aboutir enfin à la démonstration de l'existence de Dieu. Voici comment il la conçoit dans *le Shifâ'* :

« L'Être nécessaire et l'être possible ont chacun des caractères propres. Nous disons que les choses qui sont incluses dans l'être peuvent, dans l'intelligence, être divisées en deux classes. L'une, considérée par rapport à son essence, n'a pas une existence nécessaire, mais il est évident que son existence n'est pas non plus impossible, autrement elle ne serait pas comprise dans l'être. Cette chose est dans le domaine de la possibilité. L'autre, considérée par rapport à son essence, est nécessaire. Nous disons donc que l'être nécessaire par essence n'a pas de cause et que l'être possible par essence a une cause. L'Être nécessaire par essence est nécessaire sous tous ses aspects ; et il ne se peut pas que son être soit égal à un autre être, car chacun serait égal à l'autre en nécessité d'être et lui serait concomitant »[2]. En outre, il faut remarquer que l'être possible par essence tient son être et son non-être d'une cause, qui, si elle existe, cet être possible existera, et si cette cause n'existe pas, il n'existera pas[3].

Les Attributs de l'Être nécessaire

L'Être nécessaire, au contraire, n'est ni relatif, ni changeant, ni croissant. A son être rien ne participe.

Il est évident aussi que l'Être nécessaire n'a pas de cause, car si l'Être nécessaire avait une cause pour qu'Il soit, alors son être viendrait de celle-ci. Or, tout ce qui tient son être d'un autre, de sorte que, si on

(1) Ibn Sînâ : *al-Najâh*, pp. 366-367, tr. Goichon in *Distinction...*, p. 160.
(2) Ibn Sînâ : *al-Shifâ'*, éd. de Téhéran, p. 299 = éd. du Millénaire, Le Caire, p. 37 *(Ilâhyyât)* ; tr. Goichon, in *Distinction...*, p. 179.
(3) *Ibidem*, p. 38, éd. du Millénaire.

le considère en lui-même, il n'y a pas de nécessité à ce qu'il existe, n'est pas un être nécessaire par soi-même. Il est donc manifeste que si l'Être nécessaire par soi avait une cause, Il ne serait pas un être nécessaire par soi.

Donc, l'Être nécessaire n'a pas de cause. Il est évident aussi qu'il n'est pas possible qu'un être dont l'être est nécessaire soit nécessairement existant par autrui ; car, s'il faut qu'il existe par autrui, il ne peut pas être sans autrui. Or, tout ce qui ne peut pas exister sans autrui il est impossible que son être soit nécessaire par soi.

L'Être nécessaire ne peut pas être composé ni divisé, car « si l'essence de l'Être nécessaire se composait de deux ou plusieurs choses se réunissant, il serait, bien sûr, nécessaire par elles ; l'une d'entre elles ou chacune d'elles existerait avant l'Être nécessaire, constituerait l'Être nécessaire. Donc l'Être nécessaire ne se divise ni dans l'idée, ni dans la quantité »[1].

Dans l'Être nécessaire, l'essence est l'existence même, ou inversement. Sa quiddité est Son existence. Car, « tout ce qui n'inclut pas l'existence dans la compréhension de son essence n'a pas l'existence comme constitutif dans sa quiddité, et on ne peut admettre que ce soit un concomitant de son essence » (*ibidem*, tr. fr., pp. 364-365).

Il n'appartient à aucun genre, ni à aucune espèce. « L'Être nécessaire n'a rien de commun avec la quiddité de quoi que ce soit, parce que toute quiddité appartenant à ce qui n'est pas lui, postule la possibilité d'être. Quant à l'existence, ce n'est pas une quiddité appartenant à quelque chose, ni une partie de la quiddité d'une chose — je veux dire des choses dont la quiddité n'inclut pas dans sa compréhension l'existence, qui lui arrive au contraire inopinément. Donc l'Être nécessaire ne partage avec nulle chose une idée générique ni une idée spécifique ; il n'a donc pas besoin d'en être distingué par une idée différentielle ou accidentelle. Au contraire, il est séparée par essence. Son essence n'a donc pas de définition, n'ayant ni genre ni différence » (*ibidem*, tr. fr., p. 366).

Il n'a pas de contraire sous aucun aspect. « Il n'a pas de pareil, ni de contraire, ni de genre, ni de différence. Il n'a donc pas de définition, et nul ne peut l'indiquer sinon celui qui possède avec pureté la connaissance mystique intellectuelle. » (*ibidem*, tr. fr., p. 370).

Il a une essence intelligible. Il subsiste par lui-même, « exempt de liens, de défauts, de matières et autres choses donnant à l'essence une disposition additionnelle. » *(ibidem)*.

(1) Ibn Sînâ : *al-Ishârât*, p. 144, éd. Forget ; tr. fr., p. 364.

L'Être nécessaire est un

L'Être nécessaire doit être un. Car, s'il y a plusieurs êtres nécessaires, alors ou bien l'essence de chacun ne diffère pas du tout de l'essence de l'autre, ou bien elle en diffère. S'il n'en diffère pas dans l'essence, mais en diffère en ce qu'il n'est pas l'autre, — et c'est une différence bien sûr — alors il n'en diffère pas quant à l'essence, mais en diffère quant à autre chose que l'essence, à savoir : les accidents et les concomitants non essentiels — alors ces concomitants adviennent ou bien par suite de l'essence en tant qu'essence, ou bien par suite de l'être en tant que tel.

Supposons maintenant qu'il en diffère par une notion essentielle, alors celle-ci est ou bien une condition de la nécessité de l'être, ou bien elle ne l'est pas. Si elle est une condition de la nécessité de l'être, alors tout être nécessaire doit la posséder. Si elle n'est pas une condition de la nécessité de l'être, alors la nécessité de l'être s'établit sans elle.

En somme, l'être nécessaire est *un* universellement, non pas à la manière des espèces sous un genre, et *un* numériquement, non pas à la manière d'individus sous une espèce.

Dans *Dânish-nâmé*, il explique cette unité de l'Être nécessaire dans les termes suivants :

« Il ne se peut point que l'être nécessaire comporte multiplicité, de telle façon qu'Il résulte de nombreuses choses (comme le corps humain qui résulte de nombreuses choses) ou de choses qui sont parties diverses se tenant chacune isolément (comme le bois et la maçonnerie dans la maison) ou de choses diverses qui se distinguent les unes des autres réellement et non pas dans l'être (comme la matière et la forme dans les corps naturels) ; et cela parce que l'essence de l'être nécessaire serait ainsi reliée à des causes...

« Il ne se peut non plus qu'Il comporte différents attributs parce que, si l'essence de l'Être nécessaire résultait de ces attributs, elle prendrait place dans l'ensemble des parties. Si son essence subsiste alors que ses attributs sont accidents, il y aurait de par l'existence de ces attributs une autre cause en cette essence ; donc l'Être nécessaire serait réceptacle ; or, entre autres choses que nous avons dites, nous avons rendu évident que le réceptacle ne peut pas être nécessaire par essence. Il ne se peut non plus que [ces attributs] résultent de l'Être [nécessaire] même, car, là encore, il serait réceptacle. Ensuite il ne se peut pas qu'une chose résulte plus d'une chose, car on a déjà dit que tout ce qui vient à l'existence par suite d'une cause n'y viendra pas tant qu'il n'est pas nécessaire. Par conséquent, si de cette chose une autre [chose] résulte nécessairement et si de cette même chose résulte une autre chose pour le même motif, ce qui suit est nécessaire : d'une chose, étant telle qu'il en vienne nécessairement à l'existence une autre chose, ce n'est que de cette

dernière que procède nécessairement [encore] une autre chose. Si [d'autre part, d'une chose] résultaient nécessairement [deux choses] sous un double aspect, par exemple l'une par suite de telle nature et de telle volonté, l'autre par suite de telle [autre] nature et de telle [autre] volonté, il s'établirait une autre dualité [en l'Être nécessaire]. Ainsi notre discours retomberait sur cette dualité et la question se reposerait. Donc, il n'y a pas de pluralité dans l'Être nécessaire »[1].

L'unité est prise, dans ce texte, au sens de simplicité, c'est-à-dire : absence de toute composition, mais elle s'applique aussi à l'Être nécessaire dans l'autre sens, à savoir : l'unicité. Le passage relatif à l'unicité, dans les *Ishârât*, rejoint ce qu'Ibn Sînâ a déjà développé dans *al-Shifâ'*. Voici ce qu'il dit :

« sache... que les choses qui ont une même définition spécifique ne diffèrent que par d'autres causes. Et que, si chacune d'elles n'est pas accompagnée de la puissance réceptive à l'influence des causes, qui est la matière, elle n'est pas déterminée, à moins que son espèce ait en partage d'être représentée par un seul individu. Mais s'il est possible à la nature de l'espèce d'être attribuée à plusieurs, la détermination de chacun est due à une cause, car il n'y aurait pas deux noirs ni deux blancs dans les choses mêmes, s'il n'y avait entre eux une différence dans le sujet d'inhésion et ce qui se comporte de même... Il résulte de cela que l'Être nécessaire est un selon l'état de détermination de son essence, et qu'« Être nécessaire » ne se dit de plusieurs en aucune manière »[2].

En conclusion, l'Être nécessaire est *un* en vérité, et toutes les autres choses sont des êtres non nécessaires, et sont par conséquent des êtres possibles, c'est-à-dire qu'ils tiennent leurs causes d'autrui. Mais ces causes ne sont pas infinies, car : « ou bien ces causes aboutissent à une première — qui est l'Être nécessaire ; ou bien elles tournent sur elles-mêmes, de telle sorte que par exemple *a* serait cause de *b* qui serait à son tour cause de *j*, lequel serait cause de *d*, alors que *d* serait cause de *a*; donc tout cela, en son ensemble, formerait un ensemble causé ; et il leur faut une cause extérieure à eux — ce qui a été démontré. Autre preuve : c'est que *d* par exemple est cause de *a*, et [en même temps] causé du causé du causé de *a* — le causé du causé du causé de *a* étant aussi le causé de *a*. Donc une seule et même chose serait à la fois la cause et le causé d'une autre chose — ce qui est absurde. Donc tout causé remonte à l'Être nécessaire, lequel est *un*. Donc tous les causés et tous les êtres possibles remontent à un unique Être nécessaire »[3].

Cet Être nécessaire est « non seulement par soi, mais encore l'« existant » absolu et l'Être absolu, en vérité ; ... l'être de toutes choses procède de Lui — de même que, par exemple, le soleil est lumineux par soi et la

(1) Ibn Sînâ : *Dânesh-nâmé*, tr. fr. *Le Livre de Science*, I, pp. 143-4.
(2) Ibn Sînâ : *Ishârât*, p. 143, éd. Forget ; tr. fr., pp. 363-4.
(3) Ibn Sînâ : *Dânesh-nâmé*, tr. fr., I, p. 150.

luminosité de toutes choses est un accident qui procède de lui. Or, cet exemple serait juste si le soleil était la lumière même et subsistant par elle-même ; mais il n'en est pas ainsi, car la lumière du soleil a un sujet, alors que l'existence de l'Être nécessaire n'a pas de sujet, car Il subsiste par soi »[1].

Son être est sa quiddité même

Nous avons déjà remarqué que l'être de l'Être nécessaire est sa quiddité même. Développons un peu plus cette idée, si chère à Avicenne, et qu'il traite amplement dans ses différents écrits. L'exposé le plus clair est celui de *Dânesh-nâmé*. Voici ce qu'il y dit : « Ce dont la quiddité est autre que l'haeccéité[2] n'est pas l'Être nécessaire. Il est devenu évident qu'en tout ce dont la quiddité est autre que l'haeccéité, l'haeccéité est une chose accidentelle ; et il est devenu également évident qu'en toute chose qui comporte une chose accidentelle, cette chose accidentelle a pour cause ou bien l'essence de cette chose-là — essence en laquelle cet accident réside — ou bien autre chose. Il ne se peut point que l'Être nécessaire ait une quiddité qui soit cause d'haeccéité, parce que si cette quiddité avait existence pour que l'haeccéité en eût procédé ou bien pour que son existence fût devenue cause de l'haeccéité, [dans ce cas] cette quiddité aurait existé elle-même avant qu'une existence procédât d'elle ; donc cette seconde existence n'a pas de raison d'être, mais la question reste posée pour l'existence antérieure. D'autre part, si la quiddité n'a pas existence, il ne se peut point qu'elle soit cause de quoi que ce soit, car tout ce qui n'a pas existence ne pourrait être cause, et tout ce qui n'est pas cause n'est pas [*a fortiori*] cause d'existence. Par conséquent, la quiddité de l'Être nécessaire n'est pas la cause de l'haeccéité de l'Être nécessaire ; donc la cause [de son haeccéité] serait une autre chose ; or l'haeccéité de l'Être nécessaire aurait une cause et par conséquent l'Être nécessaire serait existant par une autre chose — ce qui serait absurde. »[3].

Comme il l'explique dans le *Shifâ'*, l'Être nécessaire n'a d'autre quiddité que d'être l'Être nécessaire, c'est-à-dire d'être dans le sens plein du mot. En effet, tout ce qui a une quiddité autre que l'haeccéité est causé. Or, l'Être nécessaire n'est pas causé. Donc, Il n'a pas d'autre quiddité que l'haeccéité. « En toute chose dont la quiddité est différente de l'existence, l'existence vient d'autrui. L'ipséité de sa quiddité n'est pas par sa quiddité elle-même : il n'est pas *lui* par soi-même. Mais le Principe Premier [= l'Être nécessaire] est *lui* par soi-même. Son être est donc

(1) *Ibidem*, I, tr. fr., p. 151.
(2) Haeccéité = *ânyyah* = εἶναι.
(3) Ibn Sînâ : *Dânesh-nâmé*, tr. fr. I, p. 146.

sa quiddité même. Donc l'Être nécessaire est certes celui qui (est tel qu')il n'y a pas d'autre *lui* que *lui*[1]. C'est-à-dire : tout, excepté lui, n'a pas d'ipséité en tant qu'il est *lui*, mais son ipséité vient d'autrui. Tandis que l'Être nécessaire est celui qui est *lui* par soi-même. Ou plutôt son essence est d'être lui, non un autre. Cette ipséité, cette particularité, signifient qu'il est privé de nom ; on ne peut le commenter que par ce qui l'accompagne et les [caractères] qui l'accompagnent se divisent en relatifs et en négatifs »[2].

Les attributs de l'Être nécessaire

Malgré cette unité, au double sens, l'Être nécessaire peut être qualifié de quelques attributs :

a. Il est la vérité

Remarquons tout d'abord que l'Être nécessaire est la vérité pure *(ḥaqq maḥḍ)*, car de par son essence Il est la vérité en soi. Il n'y a pas de vérité plus vraie que Lui, car rien ne possède son être mieux que lui. La vérité du Premier (= de l'Être nécessaire) lui est propre, tandis que la vérité des autres êtres vient de Lui.

b. Il est le Bien pur

Il est le Bien Pur *(khair maḥḍ)*. « L'Être nécessaire est *per se* un bien pur. Le bien, en général, est ce que désire toute chose. Ce que toute chose désire est l'être, ou bien la perfection de l'être dans le domaine de l'être. Le non-être, en tant que tel, n'est pas désirable, mais il est désiré seulement en tant qu'il s'accompagne d'être ou de perfection dans l'être ; donc, ce qui est ici désiré en fait c'est l'être. L'être est un bien pur et une perfection pure. Le Bien, en général, est ce que désire toute chose en son essence, et ce par quoi son être s'achève. Le mal n'est pas ; c'est ou bien la non-substance, ou bien la non-bonté de l'état d'une substance. L'être est donc bonté, et la perfection de l'être est la bonté de l'être. L'être qui ne s'accompagne pas de non-être — ni non-être de substance, ni non-être de quelque chose qui appartient à la substance, mais qui est toujours en acte — est un bien pur. L'être possible *per se* n'est pas un bien pur, car l'être ne lui revient pas *per se ;* son essence est donc sujette au non-être. Or, ce qui comporte du non-être, de quelque manière que ce soit, n'est pas exempt du mal et de l'imperfection selon tous les points de vue. Donc le bien pur n'est autre que l'Être nécessaire *per se*. On dit aussi : « bien » de ce qui donne les perfections des choses et leurs bontés. Nous

(1) Cette formule s'inspire de la profession de foi musulmane.
(2) Ibn Sînâ : *al-risâlah fî tafsîr al-ṣamadyyah*, 16-17, *in Jâmi' al-badâ'i'*, Le Caire, 1335 h./1917 J.-C., tr. Goichon *in Distinction...*, pp. 350-351.

avons établi que l'Être nécessaire doit *per se* être donateur de tout être, et de toute perfection dans l'être. De ce côté aussi, Il est bon, exempt d'imperfection et de mal. Tout être nécessaire est vrai, car la vérité de toute chose est la propriété de l'être qui lui appartient. Rien n'est plus donc que l'Être nécessaire. »[1].

c. Il est Intelligence pure

Il est intelligence pure, car Il est séparé de la matière sous tous les aspects. C'est aussi un intelligible pur, car ce qui empêche une chose d'être intelligible pur c'est la matière. Or, Il est exempt de toute matière et de toute relation avec la matière. Ce qui est exempt de matière, ce qui est séparé, est intelligible pour soi. Puisqu'Il est Intelligence *per se*, Intelligible *per se*, et intelligé par soi-même. — Il est Intelligence, Intelligent et Intelligible, sans qu'il y ait aucune multiplicité dans son être. Il est donc Intelligence, intelligent et objet d'intellection de soi-même. Il n'est pas nécessaire que l'intelligent intellige autre chose que lui-même ; mais tout ce qui a l'essence dépouillée est intelligent. Donc le fait qu'il est intelligent et objet d'intellection ne nécessite pas une dualité dans son essence.

Il n'est pas admis que l'Être nécessaire intellige les choses en partant des choses, sinon son essence serait : ou bien constituée par ce qu'elle intellige, et alors elle serait constituée par les choses ; ou bien il lui arrive d'intelliger, et alors son essence ne serait pas celle d'un Être nécessaire à tous les points de vue. Or, cela est impossible[2].

Ibn Sînâ explique plus clairement la science propre à l'Être nécessaire dans *Dânesh-nâmé*. Voici ce qu'il dit :

« Quant à l'Être nécessaire, Il est séparé de la matière, par séparation absolue ; son essence n'est ni isolée ni séparée d'elle-même ; par conséquent, il est non seulement connaissant et connu de lui-même, mais encore le savoir même.

« L'être séparé [de la matière], du fait qu'il est séparé, est tel que son essence, dès lors qu'elle s'unit à n'importe quelle chose, est savoir ; du fait que [cet être] est un être séparé de la matière et qui n'est pas séparé de lui-même, il est [à la fois] connaissant et connu de lui-même. En vérité, le connu [n'] est [autre] que le savoir, car ce qui est connu de toi est en vérité cette forme qui de telle chose est en toi, non pas cette chose même dont cette forme est la sienne ; la chose connue [dont nous connaissons seulement la forme] est autre et n'est pas réellement connue. [De même], le sensible est cet effet qui survient dans notre sensibilité, non pas cette chose extérieure [à nous], et c'est cet effet qui est la sensation. Donc,

(1) Ibn Sînâ : *al-Shifâ'*, al-ilâhyyât, p. 356. Édition du Millénaire, Le Caire, 1960. Le texte de cette édition est mal établi, et plein de lacunes ; il est même inférieur à celui de l'édition lithographique de Téhéran.
(2) Cf. *al-Shifâ'*, ilâhyyat, pp. 358-395. Le Caire, 1960.

en réalité, le connu est identique à la connaissance. Puisque le connu est l'esprit du connaissant, donc celui-ci, le connu et la connaissance ne font qu'une seule et même chose.

« Or l'Être nécessaire est connaissant sa propre essence, laquelle donne l'existence à toutes les choses dans l'ordre où elles existent. Or son essence qui donne l'existence à toutes les choses est connue de lui-même. Donc toutes choses lui sont connues par sa propre essence, non pas de manière que les choses soient cause de ce qu'il ait connaissance d'elles ; mais au contraire, c'est sa connaissance qui est cause de toutes les choses qui existent — de même que la connaissance que le maçon possède de la forme de la maison qu'il a conçue : la forme de la maison qui est dans la connaissance du maçon est la cause de la forme de la maison [dans la réalité] extérieure ; et ce n'est pas la forme de la maison [dans la réalité extérieure] qui est cause de la connaissance du maçon. Mais la forme du ciel est la cause de la forme de notre connaissance, du fait que le ciel existe. Et le cas de toutes les choses, par rapport à la connaissance du Premier, est le même que celui des choses que nous réalisons par la pensée et de par notre connaissance, étant donné que leur forme [dans la réalité] extérieure procède de la forme qui est dans notre connaissance »[1].

Ibn Sînâ reprend ici une idée exprimée par Aristote, qu'il développe et étaie par des arguments, à savoir qu'« en Dieu la pensée ne fait qu'un avec son objet, la connaissance avec la chose, l'intellect avec l'intelligible, car l'intellect est mû par l'intelligible, bien plus il devient lui-même effectivement intelligible par son contact avec l'objet »[2]. Selon une formule devenue fameuse, Dieu, pour Aristote, est la Pensée pensée de Sa Pensée.

d. Il est amour

Il est Amour. Il est aimé, aimant et amour, tout à la fois. Mais « l'amour véritable est la joie à concevoir la présence de quelque essence, et le désir est le mouvement vers la consommation de cette joie, quand la forme est représentée d'une [certaine] manière, comme elle l'est dans l'imagination, sans l'être d'une certaine [autre] manière : ainsi il arrive qu'elle ne soit pas représentée dans les sens, de manière à être la perfection de la représentation sensible appartenant à la chose qui sent. Tout être enflammé de désir a atteint une certaine chose et une autre lui a échappé. Quant à l'amour, c'est une autre idée. Le Premier aime son essence, et est objet d'amour pour son essence, qu'il soit aimé des autres êtres ou ne le soit pas. Cependant il n'est pas sans être aimé des autres êtres, au contraire il est objet d'amour pour lui-même de la part de son essence

(1) Ibn Sînâ : *Dânesh-nâmé*, tr. fr., I, pp. 152-153.
(2) J. Chevalier : *Histoire de la pensée*, I, p. 339. Paris, 1955.

et de nombreuses autres choses. Les êtres qui jouissent de lui et d'eux-mêmes le suivent en tant qu'ils jouissent de lui ; ce sont les substances intellectuelles saintes. »[1].

Son essence est pour elle-même la plus grande amante et la plus grande aimée, la plus grande désirante et la plus grande désirée, la plus grande délectante et la plus grande délectée, « car le plaisir n'est autre chose que la perception de l'agréable en tant qu'il est agréable : le plaisir sensible est la sensation de l'agréable, et le plaisir intellectuel est l'intellection de l'agréable. Le Premier est le meilleur percepteur, par la meilleure perception, du meilleur perçu. Il est donc le meilleur délectant et délecté, et cela d'une manière incommensurable et sans aucune analogie. »[2]. Ibn Sînâ sent que le lecteur musulman sera peut-être choqué par ces termes crus appliqués à Dieu. Aussi s'en excuse-t-il et laisse au lecteur le soin d'en choisir d'autres moins choquants.

e. Il est sagesse

Il est le Sage et la Sagesse. La sagesse, selon Ibn Sînâ, s'applique à deux choses : l'une consiste en la science parfaite, et l'autre consiste en l'acte qui est parfait. Or, l'Être nécessaire est sage, selon ces deux sens : Il « connaît toutes choses telles qu'elles sont et Il les connaît par la totalité de leurs causes — et cela parce qu'Il connaît les choses non par des choses mais par Lui-même, du fait que toutes procèdent de Lui et que leurs causes procèdent aussi de Lui. Donc, en ce sens, Il est sage, et Sa sagesse est identique à Sa science. L'Être nécessaire est celui dont procède l'existence de toutes les choses et celui qui a donné à toutes choses la nécessité d'existence, [et même] ce qui est au delà de cette nécessité »[3]. Et Ibn Sînâ de promettre d'écrire un livre sur ce sujet « si le temps nous en accorde le délai » *(ibidem)*, dit-il tout de suite après. Mais il semble que le temps ne lui en accorda pas le délai, puisque aucun livre de ce titre ou de quelque chose de semblable ne figure parmi la liste de ses œuvres.

f. Il est généreux

Il est généreux. La générosité consiste à faire « ce qui n'est en vue ni d'un échange, ni d'une récompense, qui n'est pas fait en échange d'un acte ; [la générosité] consiste en ce que la bonté procède d'une chose de par la volonté [de cette chose] sans qu'elle ait une intention. Tel est l'acte de l'Être nécessaire. Donc son acte est la générosité absolue. »[4].

En conclusion, l'Être nécessaire a la beauté et la splendeur pures ;

(1) Ibn Sînâ : *al-ishârât*, tr. fr., pp. 479-480.
(2) Ibn Sînâ : *al-Shifâ'*, ilâhyyât, p. 369. Édition du Caire, 1960.
(3) Ibn Sînâ : *Dânesh-nâmé*, tr. fr., I, p. 165.
(4) *Ibidem*, p. 166.

Il est le principe de la beauté et de la splendeur de toute chose. Il est au plus haut point de perfection, de beauté et de splendeur[1].

Il est le principe du Tout ; il n'est pas inclus sous un genre ; il n'entre pas dans une définition ou une démonstration. Il est exempt de quantité, de qualité, d'essence, de lieu, de temps et de mouvement. Il n'a ni égal, ni associé, ni contraire. Il est *un* sous tous les rapports, car il est indivisible, aussi bien en fait qu'en pensée. Il est unique, en tant que rien ne participe à son être ; Il est *un* en tant qu'Il est parfait dans Son être.

L'Être nécessaire par soi est nécessaire sous tous les rapports et à tous les points de vue.

Preuves de l'existence de Dieu

Comme preuves rationnelles de l'existence de Dieu (ou de l'Être nécessaire, du Premier, ou du Donateur des formes, etc.), Ibn Sînâ envisage quatre :

1. La preuve basée sur la distinction du possible et du nécessaire dans les êtres ;
2. La preuve par le mouvement ;
3. La preuve par la causalité ;
4. La preuve ontologique, basée sur l'analyse de l'idée même de l'être.

Voyons une à une ces preuves.

1. *La preuve basée sur la distinction du possible et du nécessaire*

Dans un chapitre précédent (v. *supra*, pp. 532 *sqq.*) nous avons déjà exposé cette preuve, qui fut conçue, pour la première fois, par al-Fârâbî (v. *supra*, pp. 533-535). Nous y renvoyons le lecteur, et nous nous bornons ici à indiquer les lignes générales de la preuve de l'existence de Dieu basée sur cette distinction.

Le « possible » *(al-mumkin)* s'oppose au « nécessaire » *(al-wâjib)*. Le *possible* est ce qui peut être ou ne pas être. Il n'y a de nécessité à ce qu'il existe. Le *nécessaire*, au contraire, est ce qui ne peut pas ne pas exister ; c'est l'être dont l'existence est l'essence même. « L'Être nécessaire est l'être qu'il serait contradictoire de supposer inexistant. L'être possible est l'être que l'on peut supposer existant ou inexistant sans contradiction. L'Être nécessaire est l'Indispensable, mais l'être possible n'a pas en soi nécessité de quelque manière que ce soit, c'est-à-dire ni dans son existence ni dans son inexistance »[2].

Cet être nécessaire est ou bien nécessaire pour soi, ou bien ne l'est pas

(1) Cf. *al-Shifâ'*, ilâhyyât, pp. 368-369. Le Caire, 1960.
(2) Ibn Sînâ : *al-Najâh*, p. 366, tr. Goichon, in *Distinctione*, pp. 159-160.

par soi. « Celui qui est nécessaire par soi, c'est celui qui est à cause de son essence, non à cause d'autre chose, n'importe quoi que ce soit ; l'hypothèse de sa non-existence entraîne une contradiction. Quant à l'être nécessaire qui ne l'est pas par soi-même, c'est celui qui devient nécessaire, une autre chose que lui étant posée » (*ibidem*, pp. 366-367 ; tr. Goichon, in *Distinction*, p. 160), les Intelligences, les Âmes et les Corps célestes.

L'Être nécessaire n'a pas de cause, tandis que l'être possible a une cause, puisqu'il tient son être d'autrui. Mais les causes de l'être possible ne peuvent pas être toutes possibles ; il faut, en fin de compte, s'arrêter à un être nécessaire qui ne tient pas son être d'un autre que lui-même. Il y a donc un être nécessaire ; et c'est Dieu.

Voici comment Ibn Sînâ l'explique dans les *Ishârât:*

« Celui qui a en partage la possibilité ne devient donc pas existant par soi-même. Car, de soi, son existence ne convient pas mieux que son inexistence, en tant qu'il est possible. Si l'une vient à convenir davantage, c'est à cause de la présence ou de l'absence d'une autre chose. Ainsi l'existence de tout possible vient d'autrui.

« Si cela s'enchaîne à l'infini, chacune des unités de la chaîne est en elle-même possible et le total dépend d'elles [toutes], il n'est donc pas nécessaire non plus, mais il le devient par autre chose. Nous allons expliquer cela davantage.

« Tout total dont chaque unité est causée exige une cause extrinsèque à chacune d'elles. Cela parce que, ou bien il n'exige une cause en aucune manière et il est alors nécessaire, non pas causé, — et comment cela arriverait-il alors qu'il est seulement nécessité par ses unités ? — Ou bien il exige une cause qui est toutes ses unités sans exception ; il sera alors causé par lui-même et, par conséquent, cette cause, la somme et le tout, ne font qu'un. Quant au « tout », pris avec le sens de « chaque individu », le total n'est pas nécessité par lui. Ou bien il exige une cause qui soit certaines des unités ; mais il n'y en a pas qui en soient plus dignesles unes que les autres parce que chacune étant causée, c'est sa cause qui est plus digne. Ou bien il exige une cause en dehors de toutes les unités, et c'est l'Éternel »[1].

L'argumentation d'Ibn Sînâ ici se rapproche de l'argumentation d'Aristote pour prouver qu'il est impossible de remonter à l'infini dans la chaîne des êtres en puissance et qu'il faut s'arrêter à un premier Principe en acte[2]. On verra la même argumentation à propos de la preuve par la causalité.

L'exposé le plus complet de la preuve basée sur la distinction du possible et du nécessaire se trouve dans le *Najâh*. Le voici : « Sans aucun doute, ici (ici-bas) il y a de l'être. Or, tout être est nécessaire ou possible. S'il

(1) Ibn Sînâ : *al-Ishârât*, p. 141, éd. Forget ; tr. fr., pp. 358-359.
(2) Cf. Aristote : *Métaphysique*, livre Λ, chap. 7.

est nécessaire, l'existence du nécessaire se vérifie déjà, et c'est ce que l'on cherchait. S'il est possible, nous allons montrer que l'existence du possible aboutit à l'Être nécessaire. Mais avant, nous posons quelques préliminaires. Entre autres qu'il ne peut y avoir, dans un même temps, pour chaque possible en soi des causes possibles en soi à l'infini. Ceci parce qu'il faut qu'elles toutes, ou bien existent ensemble, ou bien n'existent pas ensemble. Si elles n'existent pas ensemble, l'infini n'est pas dans un même temps, mais une (partie) après l'autre — nous parlerons de cela plus tard. — Ou bien elles existent ensemble, sans qu'il y ait parmi elles d'être nécessaire. Alors il faut que la totalité en tant qu'elle est cette totalité, finie ou infinie, soit nécessaire par soi, ou bien possible. Si elle est nécessaire par soi, et que chacune (des causes) soit possible, l'être nécessaire se trouverait constitué par des êtres possibles, ce qui est contradictoire. Si elle est possible par soi, la totalité a besoin — pour être — de quelqu'un qui lui donne l'existence. Celui-ci doit être extérieur à la totalité ou y être intégré. S'il y est intégré, il faut ou bien que l'une des causes soit nécessaire alors que chacune est possible, et c'est contradictoire ; ou bien qu'il est possible. Or, il est cause de l'existence de la totalité, et la cause de la totalité est d'abord cause de l'existence des parties, or il est lui-même de celles-ci ; il est donc cause de l'existence de soi-même. Si ceci — bien que ce soit absurde — était vérifié, ce serait en quelque manière ce que nous cherchons. Car, tout ce qui suffit à faire être son essence est un être nécessaire. Mais ceci a été (posé déjà comme) n'étant pas l'être nécessaire ; c'est contradictoire. Reste donc que (celui qui donne l'existence) est en dehors de la totalité et ne peut être une cause possible, puisque nous avons inclus toutes les causes possibles dans cette totalité. (La cause donnant l'être) est donc en dehors d'elle et nécessaire par soi. Déjà les possibles avaient abouti à une cause nécessaire. Chaque possible n'a donc pas à l'infini une cause possible »[1].

2. *La preuve par le mouvement*

C'est la même preuve élaborée par Aristote et qui consiste à dire que dans le monde il y a du mouvement. Or, tout mouvement exige un moteur. Mais on ne peut pas remonter d'un moteur à un autre moteur *ad infinitum*. Il faut s'arrêter, en fin de compte, à un moteur immobile, qui est le Premier Moteur.

3. *La preuve par la causalité*

La teneur générale de la preuve par la causalité ne diffère pas beaucoup de la preuve basée sur la distinction du possible et du nécessaire. Et c'est naturel, parce que dans celle-ci on suppose déjà que l'*Être nécessaire* est *la cause dernière* des êtres contingents (possibles). Être contingent c'est aussi être causé, puisque le contingent ne possède pas en lui-même la

(1) Ibn Sînâ : *al-Najâh*, pp. 383-384, tr. Goichon, in *Distinction...*, pp. 166-167, n. 4.

force de s'engendrer soi-même. Aussi voyons-nous Ibn Sînâ confondre les deux notions en maints endroits.

Ibn Sînâ, dans la 6e *maqâlah*[1] de la métaphysique *(ilâhyyât d'al-Shifâ')*, se livre à une analyse très exhaustive de la notion de causalité.

Dans un premier chapitre il traite les quatre sortes de causes : la cause formelle, la cause matérielle, la cause efficiente, et la cause finale. A propos de la cause efficiente, il fait remarquer que la cause efficiente est celle qui donne une existence distincte de son essence, c'est-à-dire son essence n'est pas — par *prima intentione* — le lieu de ce qui en reçoit l'existence d'une chose qui sera conçue par elle, de sorte qu'en elle la force de son existence n'y sera que par accident. « C'est que les philosophes métaphysiciens n'entendent pas — par cause efficiente — le principe de mouvement seulement, comme l'entendent les physiciens, mais [aussi] le principe de l'être et ce qui donne l'être, par exemple le Créateur par rapport au monde ; la cause efficiente physique, en effet, ne donne aucun être sauf la locomotion selon l'une quelconque des formes de locomotion ; aussi le donateur de l'être en matière de physique est un principe de mouvement. »[2].

A propos de la cause matérielle, il faut remarquer que la matière est ou bien une partie de la chose, ou bien elle n'en est que le réceptacle sans en être une partie. Dans ce cas, on pourrait dire que les causes sont cinq, et non pas quatre.

Autre remarque intéressante : on peut croire que la cause est nécessitée pour qu'une chose soit après qu'elle ne fut pas ; de sorte que quand la chose existe, et que la cause est absente, la chose existera, se suffisant à elle-même. Aussi croit-on que la chose n'a besoin d'une cause que pour exister ; une fois existante, elle n'aura plus besoin de la cause. Selon cette opinion les causes sont seulement causes d'être. Elles précèdent, et n'existent pas simultanément avec leurs effets. Ibn Sînâ juge cette opinion fausse, car, dit-il, « l'être après le commencement d'être *(ḥudûth)* est : ou bien un être nécessaire, ou bien un être non-nécessaire. Si c'est un être nécessaire, cette nécessité pour cette essence est un bien par suite de cette essence, de manière à ce que cette essence nécessite la nécessité de l'être, et par là elle ne sera pas engendrée ; ou bien cette nécessité est sous une condition, et cette condition est ou bien le commencement de l'être, ou bien un attribut de cette essence, ou bien enfin quelque chose de distinct. Or, il n'est pas possible que la nécessité de son être soit par suite du commencement de l'être, car le commencement de l'être lui-même n'existe pas nécessairement *per se*, comment donc sera-t-il la cause nécessaire d'autre chose? Le commencement de l'être est donc rejeté. Comment donc sera-t-il, une fois anéanti, une cause de la nécessité d'autre chose? A moins de dire que la cause n'est pas le commencement

(1) Ibn Sînâ : *al-Shifâ'*, *al-ilahyyât*, pp. 257-300. Le Caire, 1960.
(2) Ibn Sînâ : *al-Shifâ'*, ilâhyyât, p. 257. Le Caire, 1960.

de l'être, mais le fait que la chose lui est advenu de commencer dans l'être, et cela serait un attribut de la chose engendrée, et dans ce cas il rentrerait dans la deuxième partie de la division. »[1].

Commencer dans l'être veut dire : exister après ne pas être. Il y a donc : être, et être après ne pas être. La cause causante n'a aucune influence dans le fait qu'il ne fut pas ; mais son influence et sa suffisance se manifestent dans le fait qu'il existe. Il lui est arrivé d'être après qu'il ne fut pas ; mais c'est un simple accident, qui arrive par hasard, et partant n'entre pas dans la constitution de la chose. Donc, le non-être précédant l'être n'entre pas dans le fait que l'être engendré *(ḥâdith)* a une cause ; mais cette espèce d'être, en tant qu'elle est pour cette espèce d'essences, mérite qu'elle possède une cause. On ne peut pas dire que quelque chose a fait l'être d'une chose de telle manière qu'elle soit après qu'elle ne fut pas, car cela n'est pas possible, mais il faut bien dire qu'une partie de ce qui existe doit nécessairement être après ne pas être, et une partie doit nécessairement ne pas être après ne pas avoir été.

La cause est pour l'être seulement. S'il arrive que la chose fut précédée du non-être, elle est contingente *(ḥâdith)*, sinon elle est non-engendrée[2].

Dans le second chapitre de la 6e *maqâlah*, Ibn Sînâ traite un problème assez subtil concernant la causalité, à savoir que toute cause existe avec son causé.

En effet, les causes véritables existent avec les causés. Les causes qui précèdent sont causes ou bien accidentelles, ou bien auxiliaires. Par exemple, la cause de la forme d'un bâtiment est l'assemblage, la cause de l'enfant est l'union de sa forme avec sa matière grâce à la cause qui donne les formes. Le maçon n'est cause qu'en tant qu'il fait un mouvement par lequel les parties se rassemblent, et le père n'est cause qu'en tant qu'il est la cause du mouvement des semences, et le mouvement des semences est la cause de l'existence des semences dans le fond de l'utérus ; mais sa formation comme un être vivant et sa subsistance comme être vivant ont une tout autre cause que le père. Donc toute cause existe simultanément avec son causé.

Si une chose est pour soi une cause de l'existence d'une autre chose éternellement, il sera éternellement sa cause tant que son essence existe. Si la cause est éternellement existante, son causé sera éternellement existant. Ce genre de causes mérite plus qu'aucun autre l'épithète de cause, parce qu'il empêche le non-être absolu de la chose. C'est lui qui donne le plein être à la chose. « Voilà ce que les philosophes appellent : la création *(ibdâ')*, c'est-à-dire l'existentialisation *(ta'yîs)*[3] de la chose

(1) Ibn Sînâ : *al-Shifâ'*, ilâhyyât, p. 261. Le Caire, 1960.
(2) Cf. *ibidem*, pp. 262-263.
(3) Ibn Sînâ, comme on le voit par ce passage, emploie encore ces termes : *ays* (أيس), *lays* (ليس) et *ta'yîs* (تأييس), qui furent introduits par les traducteurs arabes de la philosophie grecque et fréquemment employés depuis par al-Kindî, al-Fârâbi, les Isma'îliens et jusqu'à Ibn Sînâ en plein ve siècle de l'hégire (xie de J.-C.).

après un néant *(lays)* absolu. Car le causé a, en lui-même, d'être un « non » (*lays*) et — grâce à sa cause — à être un « esse » (*ays*). Ce que la chose a en soi-même est antérieur, pour l'intellect, par rapport à l'essence et non pas par rapport au temps — à ce qui est venu à l'être d'un autre. Donc tout causé est un *esse (ays)* après un non-être *(lays)* d'une postériorité par essence. »[1].

Ce qui commence dans l'être *(al-muḥdath)* peut désigner ou bien ce qui existe après qu'il ne fut pas, sans qu'il y ait une postériorité de temps, ou bien ce qui comporte une postériorité de temps. Le premier entre dans l'être ou bien après un « néant » *(lays)* absolu, ou bien après un « néant » *(lays)* non absolu, c'est-à-dire après l'anéantissement d'un opposé spécial dans une matière. Si son existence advient après un « néant » *(lays)* absolu, son être est une création *(ibdâ')*, et c'est la meilleure forme de donner l'être, car le néant est néanti tout à fait et l'être a pris sa place.

Dans le troisième chapitre il traite la relation entre les causes efficientes et leurs causés. Il dit que l'agent peut donner un être semblable au sien, et peut aussi donner un être qui n'est pas semblable au sien, comme le feu noircit, ou la chaleur chauffe. L'agent qui fait un être semblable au sien est plus fort dans la nature où il exerce son action.

Revenons maintenant, après cette analyse de la causalité chez Ibn Sînâ, à la preuve de l'existence d'une cause première.

Puisque tout possible est causé, la série des causes ne peut pas aller à l'infini. Les causes ne peuvent pas non plus former un cercle. Il faut donc s'arrêter à une cause qui ne serait causée par rien, et qui serait une cause nécessaire par soi. L'argumentation est ici la même que celle que nous avons vue à propos de la preuve basée sur la distinction du possible et du nécessaire. Ajoutons seulement ce qu'Ibn Sînâ dit à ce sujet dans les *Ishârât :*

« Toute somme formée régulièrement de causes et d'effets qui se font suite, et en laquelle se trouve une cause qui n'est pas un effet, a celle-ci pour extrémité, car, si elle était au milieu, elle serait causée.

« Toute chaîne disposée à partir de causes et d'effets, est finie ou infinie. Il s'est montré évident que, si elle inclut seulement ce qui est causé, elle a besoin d'une cause extrinsèque, mais avec laquelle elle soit en conjonction, sans aucun doute, par une de ses extrémités. Il est clair que, s'il y a en elle quelque chose qui n'est pas causé, ce sera une extrémité, une limite. Toute chaîne, donc, se termine à l'Être nécessaire par soi. »[2].

4. *La preuve par l'analyse de l'idée de l'être*

C'est une preuve intéressante au plus haut point, et peut se rapprocher de l'argument ontologique. Malheureusement, Ibn Sînâ (980-1037),

(1) Ibn Sînâ : *al-Shifâ'*, al-ilâhyyât, p. 266. Le Caire, 1960.
(2) Ibn Sînâ : *al-Ishârât*, p. 142, éd. Forget ; tr. fr., p. 360.

précurseur de saint Anselme (1033-1109), n'a pas développé suffisamment cet argument. Voici en quels termes il la conçoit :

« Médite comment pour établir l'existence du Premier, son unicité, son affranchissement de la matière, notre explication n'a pas eu besoin de porter la réflexion sur autre chose que l'être même, et n'a pas eu besoin de considérer qui l'a créé, ni qui l'a fait, bien que ceci donne une preuve du Premier. Mais cette manière est plus solide et plus noble ; c'est-à-dire que, lorsque nous considérons l'état de l'être, l'être témoigne de lui en tant qu'il est l'être, et lui-même après cela atteste le reste de ce qui vient après lui dans l'existence. »[1].

Cruz Hernandez[2] a eu raison de voir dans ce passage l'ébauche de l'argument ontologique qui sera formulé plus tard par saint Anselme de Cantorbéry, et L. Gardet a tort de ne pas partager cette opinion en disant : « Nous dirions volontiers que cette preuve quelque peu ésotérique s'origine en ce qui serait une authentique intention de l'être en tant qu'être (et non plus un élan inchoatif de mystique naturelle comme dans l'argument de l'« homme volant »), si la pente moniste de la pensée avicennienne n'en venait drainer en son sens la conceptualisation »[3]. Il faut remarquer d'abord que le contexte même de ce passage de l'*Ishârât* est intellectualiste, et non pas mystique, ni *a fortiori* ésotérique. Le chapitre intitulé « De l'être et ses causes »[4] est rationaliste et n'a rien à faire avec le dernier chapitre du livre (« les secrets des prodiges », pp. 207-222, éd. Forget, pp. 503-526 de la tr. fr.) ou l'avant-dernier, qui tous deux peuvent être considérés comme étant ésotériques. On n'a pas donc le droit d'interpréter le passage en question dans un sens ésotérique. Ibn Sînâ dit clairement dans ce passage qu'il suffit de considérer l'idée de l'être même pour y discerner une preuve du Premier, et que cette manière déductive est plus noble et plus solide que toute autre manière de prouver l'existence du Premier. Il dit aussi que « l'état d'être » *(ḥâl al-wujûd)* et non pas l'état *des êtres*, « témoigne de lui en TANT QU'IL EST L'ÊTRE » — ce qui veut dire clairement et distinctement que l'idée d'être en tant qu'être suffit, si on l'analyse bien profondément, pour démontrer l'existence du Premier. Rien n'est plus éloquent comme ébauche de l'argument ontologique anselmien et cartésien.

M[lle] Goichon a tort, elle aussi de suivre L. Gardet dans cette pente, en disant : « Il s'agit bien d'une preuve à partir de l'idée d'être, mais fondée sur une puissante intuition de l'être appliquée ensuite par l'intelligence. Ce mode intuitif est accusé par le mot *siddîqîn*, un peu plus loin, « les justes ». Même en tenant compte de la purification intellectualiste qui fait

(1) Ibn Sînâ : *al-Ishârât*, p. 146, éd. Forget ; tr. fr., pp. 371-372.
(2) Miguel Cruz-Hernandez : *La Metafísica de Avicenna*, pp. 117-121. Grenade, 1949.
(3) Louis Gardet : *La Pensée religieuse d'Avicenne*, p. 152, n. 2. Paris, 1951.
(4) Ibn Sînâ : *al-Ishârât*, pp. 138-147, éd. Forget, tr. fr., pp. 351-372.

partie du système avicennien, ce mot ne peut se ramener à un sens proprement rationnel ; la connaissance de ces « justes » évoque l'intuition plutôt que le raisonnement à la manière de saint Anselme et de Descartes »[1]. Elle fonde son argument sur le mot *siddîqîn ;* mais il faut remarquer que ce mot vient dans un autre paragraphe de la même *remarque (tanbîh)* qui ne contient, lui, qu'un verset Coranique (Qor. XLI, 53), c'est-à-dire qu'il baigne dans un climat religieux et mystique, bien différent de celui du premier paragraphe de cette *remarque (tanbîh),* ce qui suffit pour expliquer l'emploi d'un terme non rationaliste.

On n'a aucun droit, par conséquent, d'entendre le premier paragraphe de cette *remarque* dans un sens mystique, ésotérique, ni même intuitif. Mais il est à interpréter — comme d'ailleurs tout ce chapitre sur « l'être et ses causes » — dans un sens intellectualiste et rationaliste. L'argument ontologique y est esquissé d'une manière bien explicite. Seulement il n'est pas assez développé, et on ne trouve pas dans les autres ouvrages d'Ibn Sînâ la mention de ce même argument.

Mais c'est un argument ontologique d'une autre teneur que celui de saint Anselme et de Descartes[2], puisqu'Ibn Sînâ ne parle pas de l'Être le plus parfait qu'on puisse concevoir. C'est donc un argument ontologique avicennien qui de l'analyse de l'idée de l'être déduit la nécessité de l'existence d'un Être nécessaire. Il rejoindrait la preuve basée sur la distinction du possible et du nécessaire, mais il s'en distingue en même temps par le fait que la méthode suivie dans cet argument est purement déductive, tandis que la preuve basée sur la distinction du possible et du nécessaire part de la constatation d'un fait et par là est plutôt inductive. Conçu sous cet angle, cet argument ontologique avicennien pourrait être formulé ainsi :

On ne peut pas concevoir l'être sans concevoir une nécessité de l'être ;
Il y a donc un être nécessaire.

L'Émanation

Cet Être nécessaire se pense lui-même, puisqu'Il est intelligence, intelligent et objet d'intellection, au contraire de l'Un plotinien[3].

(1) Ibn Sînâ : *Livre des directives et remarques,* tr. par A.-M. Goichon, p. 371, n. 1. Paris, 1951.

(2) Saint Anselme de Cantorbéry : *Proslogium,* éd. Migne, t. CLVIII, col. 223 ; Descartes : *Discours de la méthode,* 4e partie, *Méditations,* V, 2-3. Il faut remarquer en outre que le nom de : preuve ou d'argument ontologique ne se trouve pas chez Descartes. C'est Kant qui a appliqué ce nom à ce genre de raisonnement (v. *Critique de la Raison pure,* dial. transcend., livre II, ch. III, 4e section.)

(3) L'Un de Plotin ne pense pas : « Il ne connaît ni les autres ni lui-même, mais restera immobile dans sa majesté » (*Ennéades,* VI, 6, 39) ; « ceux qui ont été en contact avec Lui savent bien qu'il ne faut pas Lui attribuer la pensée » (*Ennéades,* VI, 7, 40).

Il est le Riche parfait, et « le Riche parfait est celui qui ne dépend de rien d'extérieur à lui en trois choses : en son essence, en des dispositions affectant son essence, et en des dispositions touchant sa perfection et dues à des relations [établies] avec son essence. »[1].

S'il en est ainsi, Il n'a pas besoin de rien d'autre que Lui. Pourquoi donc a-t-Il « créé » le monde ?

L'Être nécessaire « n'a pas de dessein, et l'être le plus élevé ne prend pas l'inférieur pour but »[2]. Ce n'est pas pour être loué qu'Il créa le monde. Il est agent par son essence.

Pourtant, dans d'autres textes, Ibn Sînâ affirme que le monde vient du débordement de sa bonté. Il dit, par exemple : « il n'y a pas en son essence d'obstacle ni de répugnance à l'émanation du tout hors de lui, *ṣudûr al-kull ʿanhu.* Son essence sait que sa perfection et sa grandeur viennent de ce que le bien découle de lui, *yafîḍ ʿanhu,* et (elle) sait que c'est là un des concomitants, *lawâzim,* de sa majesté qui est pour lui aimable par elle-même. Toute essence connaît ce qui émane d'elle sans qu'un empêchement quelconque s'y mêle... elle se complaît en ce qui provient d'elle. Le Premier se complaît donc dans le débordement du tout provenant de lui »[3].

Comme on le voit, Ibn Sînâ oscille entre la conception aristotélicienne du Premier Moteur et la conception plotinienne de l'Un.

Voyons maintenant comment il conçoit « la création » du monde. Remarquons tout d'abord que ce mot de « création » ne doit pas être entendu dans un sens religieux, coranique ou biblique, c'est-à-dire comme création *ex nihilo,* car le monde *procède* du Premier ; il ne procède donc pas du néant, tout au contraire : il procède de la Plénitude suprême, de la Richesse parfaite. Ibn Sînâ emploie trois mots pour désigner ce processus : *ṣudûr* (= émanation), *inbijâs* (= jaillissement), et *ibdâʿ* (= création), outre le mot conventionnel de *khalq* (= création *ex nihilo*). Au lieu d'*inbijâs,* il emploie souvent le mot *fayḍ* (= flux) dans le même sens. Il distingue entre l'*inbijâs* et l'*ibdâʿ* de la manière suivante : « Ce processus a nom de jaillissement *(inbijâs)* lorsqu'on considère la procession des êtres à partir de l'Être premier, et création *(ibdâ)* lorsqu'on considère le rapport de l'Être premier aux êtres »[4]. Dans les *Ishârât,* il précise la nature de l'*ibdâʿ :* « La création, *ibdâʿ,* consiste en ceci que d'une chose provient l'être appartenant à une autre, dépendant d'elle uniquement sans intermédiaire de matière, d'instrument ni de temps. Tandis que ce qui est précédé du non-être temporel ne peut se passer d'intermédiaire. L'*ibdâʿ*

(1) Ibn Sînâ : *al-Ishârât,* p. 159, éd. Forget, pp. 396-7, tr. fr.

(2) *Ibidem,* p. 160, tr. fr., p. 400.

(3) Ibn Sînâ : *al-Najâh,* p. 449, tr. fr. par Goichon, apud : *Distinction...,* p. 218.

(4) Ibn Sînâ : *Gloses sur la Théologie,* p. 60. Traduction française par G. Vajda in *Revue Thomiste,* 1951, n. 2.

est donc plus élevé en dignité que la production par génération et que la production temporelle »[1].

Comme le remarque justement Mlle Goichon[2], l'idée de création est exprimée par Ibn Sînâ de différentes manières :

a) *Takwîn:* ne désigne pas la création proprement dite, mais plutôt la *transformation;*

b) *Ibdâ':* indique la dépendance directe de l'essence vis-à-vis de son principe ; c'est une production *sans intermédiaires;*

c) *Iḥdâth:* production des êtres contingents *(commencés)* soit éternels, soit temporels ; il englobe *khalq* et *takwîn;*

d) *khalq:* a le sens général de *création*, plus particulièrement celle de l'être composé de matière et de forme.

Mais tous ces mots n'ont rien à faire avec l'*émanation*, car celle-ci est un processus *sui generis.* C'est un flux *(fayḍ):* les formes intelligibles débordent de lui (tafîḍ 'anhu) ; elle se fait selon le principe : *ex uno non fit nisi unum.*

Comment les êtres émanent de l'Être nécessaire

Il faut se demander maintenant comment les choses émanent de l'Être nécessaire. A ce propos il y a un chapitre[3] très important dans la métaphysique d'*al-Shifâ'*, qui nous renseigne le mieux sur la pensée d'Ibn Sînâ à ce sujet :

Après avoir rappelé que l'Être nécessaire est par lui-même *un*, qu'Il n'est pas un corps ni dans un corps, ni divisible de quelque manière que ce soit ; que tous les êtres reçoivent de Lui leur être ; qu'il n'est pas possible qu'Il ait un principe, ni venir d'une cause : matérielle, formelle, ou finale ; que le Tout ne vient pas de Lui selon un dessein, de manière à ce qu'Il agirait pour autre chose que Lui, ou en vue d'atteindre un bien ; que le Tout ne peut pas être par suite de sa nature *('alâ sabîl al-ṭab')* de manière à ce que le Tout viendrait de Lui sans sa connaissance ou sans Son consentement. — Ibn Sînâ s'écrie : « comment pourrait-il être ainsi, tandis que Lui Il est une Intelligence pure qui s'intellige elle-même ? Il faut qu'Il intellige que l'être du Tout vient de Lui-même ; car Il ne s'intellige qu'en tant qu'Il est une Intelligence pure et un Principe premier. On conçoit que le Tout vient de Lui en tant que Lui Il en est le principe, et il n'y a en Lui-même aucun obstacle ou aucune répugnance à ce que le Tout émane de Lui. Son essence sait que Sa

(1) Ibn Sînâ : *al-Ishârât*, p. 153, éd. Forget, tr. fr., pp. 385-6.
(2) A.-M. Goichon : *La Distinction de l'essence et de l'existence, d'après Ibn Sînâ*, pp. 244-259. Paris, 1937.
(3) 9e maqâlah, chap. 4, pp. 402-409. Le Caire, 1960.

perfection et Sa transcendance sont telles que de Lui s'écoule le bien, et que cela est un des concomitants de Sa Majesté qui est l'objet de Son amour pour elle-même. Chaque essence qui connaît ce qui émane d'elle, et qui ne rencontre aucun obstacle et qui est comme nous l'avons montrée, est satisfaite de ce qui émane d'elle. Donc le Premier est satisfait de l'écoulement (fayḍ) du Tout de lui. Mais le premier acte — acte qui est par soi — du Premier vrai est qu'Il s'intellige soi-même, et son essence est le principe de l'ordre du bien dans l'être. Il intellige donc l'ordre du bien dans l'être. Il sait comment Il doit être : non pas une intelligence qui passe de la puissance à l'acte, ni une intelligence qui passe d'un intelligible à un autre intelligible, car son essence est exempte de tout ce qui est en puissance, sous quelque forme que ce soit, comme nous l'avons montré. C'est une intelligence une. Il suit de ce qu'Il intellige de l'ordre du bien dans l'existence qu'Il conçoit comment doit être l'être du Tout pour qu'il soit le meilleur selon l'exigence de sa conception. Car la vérité conçue par Lui est selon ce que vous avez appris : science, volonté et puissance. Tandis que nous avons besoin, pour exécuter ce que nous concevons, d'un dessein (qaṣd), d'un mouvement et d'une volonté pour que cela se réalise ; quant à Lui cela ne Lui sied pas, car Il est pur de toute dualité, selon ce que nous avons déjà longuement montré.

Son intellection est la cause de l'être conformément à Son intellection. Ce qui existe existe par suite de Son existence, et non pas en vue de l'existence d'une autre chose que lui. Il est l'auteur du Tout, en ce sens qu'Il est l'Être de qui déborde *(yafîḍ)* tout être d'un débordement distinct de Son essence, et que tout ce qui vient du Premier vient d'une manière nécessaire *('alâ sabîl al-luzûm).*

Puisque il est avéré que l'Être nécessaire par soi existe nécessairement sous tous les aspects — et nous avons établi cela auparavant, — il n'est pas possible que les premiers êtres émanant de Lui — les créés *(mubda'ât)* soient plusieurs : ni en nombre, ni par la division en matière et forme ; car ce qui vient de lui en vient nécessairement *per se*, et non pas pour un autre. La mode et l'aspect *(al-jihah wa al-ḥukm)* sous lesquels une chose arrive ne sont pas les mêmes quant à ce qui arrive *per se.* Si deux choses distinctes en consistance arrivent de Lui, ou bien deux choses qui forment une seule, par exemple une matière et une forme, elles ne viendront que de deux modes différents en Lui. Si ces deux modes ne sont pas en son essence mais sont concomitants de Son essence, la question concernant leur concomitance par rapport à Lui se maintient jusqu'à ce qu'ils soient de Son essence. Mais alors Son essence serait divisée quant au concept. Or, nous avons montré que cela est faux.

Donc il est établi que ce qui émane de la Première Cause est un en nombre, et son essence est une et ne se trouve pas dans une matière. Donc, aucun corps ni formes qui soient perfections des corps, n'est un causé proche de Lui. Mais le premier causé est une intelligence pure

('aql maḥḍ), car il est forme sans matière. C'est la première des Intelligences séparées que nous avons déjà énumérées. Il (ce premier causé) semble être le principe moteur de la Sphère Extrême, selon l'amour.

On pourrait objecter en disant que rien n'empêche que le premier commencé, venu du Principe Premier, soit une forme matérielle, de laquelle s'ensuit l'existence de sa matière. Nous répondons à cela en disant que cela nécessite que les choses, qui viennent après cette forme et cette matière, soient ultérieures dans le rang des causés, et que leur existence se fait par l'intermédiaire de la matière ; ce qui implique que la matière serait la cause de l'existence des formes des innombrables corps qui se trouvent dans le monde et leurs forces. Or, cela est impossible, car l'être propre de la matière est qu'elle est une pure réceptivité (ou passivité) et la matière n'est pas une cause de l'existence d'aucune chose sinon en tant que passion (ou passivité, *qabûl*). Si une matière n'est pas ainsi, ce n'est pas alors une matière que par équivocité. Donc si la chose supposée seconde n'est dite matière que par équivocité, le premier causé n'aurait de rapport avec lui en tant qu'il est forme dans une matière — que par équivocité. Si d'une part de ce second une matière vient, et d'autre part une forme d'une autre chose vient, de sorte que l'autre forme n'existera que par l'intermédiaire de la matière, la forme matérielle agit d'une manière qui n'a pas besoin de matière. Or, toute chose qui agit sans avoir besoin de matière, son essence n'a pas besoin de matière ; et alors la forme matérielle n'aurait pas besoin de matière. En somme, la forme matérielle, quoiqu'elle soit une cause de la matière pour faire passer celle-ci à l'acte et la parfaire, la matière a une influence sur son existence, à savoir : son individuation et sa détermination, quoique le principe de l'être — comme vous savez — n'est pas la matière — ; donc chacune est une cause de l'autre en une certaine mesure, mais non pas sous le même rapport. Sans cela, il serait impossible qu'il y ait une relation entre la forme matérielle et la matière sous aucun rapport. Aussi avons-nous déjà dit que, pour que la matière existe, il ne suffit pas seulement de la forme, mais (il faut) la forme comme partie de la cause. S'il en est ainsi, il n'est pas possible de faire de la forme sous tous les rapports une cause de la matière qui se suffirait à elle-même.

Il est donc évident qu'il n'est pas possible que le premier causé soit une forme matérielle, ni *a fortiori* une matière. Il faut donc que le premier causé soit une forme complètement dépourvue de matière, et qu'il soit une intelligence.

Vous savez qu'il y a beaucoup d'Intelligences et d'âmes séparées. Il est impossible que leur être soit acquis par l'intermédiaire de ce qui n'a pas une existence séparée. Mais vous savez aussi que parmi les êtres (émanés) du Premier il y a des corps, puisque vous savez que de tout corps l'être est possible dans le domaine de soi-même, et qu'il est nécessité par autrui ; et vous savez aussi qu'il n'est pas possible qu'il (émane) du Premier — très haut ! — sans intermédiaire, mais il (le corps) vient de lui par un intermédiaire ; vous savez également qu'il n'est pas possible que l'intermédiaire soit une unité pure sans aucune dualité, puisque vous savez que de l'un — en tant qu'un — ne vient qu'un ; *a fortiori*, par suite de leurs dualités, il y a multiplicité dans les causés premiers, tandis que dans les Intelligences séparées il n'y a de multiplicité que selon ce que je dis, à savoir que le causé *per se* est possible, mais par le Premier il est nécessaire, et la nécessité de son être (vient du fait) qu'il est une intelligence. Il (le premier causé, qui est Intelligence) s'intellige soi-même, et il intellige le Premier nécessairement ; il faut qu'il y ait en lui : la notion qu'il s'intellige comme étant possible dans son domaine, et son intellection du fait qu'il existe nécessairement émané du Premier — qui est intelligible *per se*, et son intellection du Premier. Cette multiplicité ne lui vient pas du Premier, car sa possibilité d'être est une chose qui lui appartient de lui-même, et non pas à cause du Premier. Ce qu'il reçoit du Premier c'est la nécessité de son être, et la multiplicité qui consiste en ce qu'il intellige le Premier, et qu'il s'intellige soi-même, multiplicité qui est une conséquence nécessaire de son existence nécessairement émanant du Premier. Nous ne refusons pas que d'une seule chose vient une seule essence, qui s'accompagnera d'une multiplicité additionnelle qui ne fut pas dans son premier être, et qui n'entre pas dans le principe de sa consistance. Mais de l'un peut venir un, et cet un s'accompagne d'une considération (ḥukm), d'un attribut, ou d'un causé, et qui sera un lui aussi ; et de celui-ci avec la collaboration de ce concomitant viendra une chose. D'où viendra une multiplicité qui accompagnera son essence. Il faut donc qu'une telle multiplicité soit la cause de la possibilité qui s'ensuivra des premiers causés. Sans cette multiplicité, il n'y aurait qu'une chose, et il n'y aurait pas de corps. Il n'y a de possibilité là-bas que sous cet aspect seulement.

Nous avons déjà vu que les Intelligences séparées sont plusieurs en nombre. Elles ne viennent donc pas en même temps du Premier ; mais il faut que la plus haute soit l'être qui vient de Lui le premier, puis vient une Intelligence après l'autre. Puisque sous chaque Intelligence il y a une sphère avec sa matière et sa forme qui est l'âme, et une intelligence qui lui est inférieure, donc sous chaque Intelligence il y a dans l'être trois choses. Il faut que la possibilité de l'existence de ces trois (émanent) de l'Intelligence Première dans la création pour cette trinité-là. L'excellent suit l'excellent sous plusieurs rapports. Donc de la Première Intelligence, en tant qu'elle intellige le Premier, vient l'être d'une Intelligence au-dessous d'elle, et en tant qu'elle s'intellige elle-même vient l'être de la forme de la Sphère extrême et son entéléchie qui est l'âme. Par la nature de la possibilité de l'être, qui lui revient, et qui est incluse dans son auto-intellection, vient l'être de la corporéité de la Sphère extrême qui est incluse dans la totalité de l'essence de la Sphère extrême avec son espèce — ce qui participe à la puissance de ce qui intellige le Premier — s'ensuit une intelligence. Par ce qui est propre à son essence il s'ensuit

la multiplicité première, avec ses deux parties, à savoir : la matière et la forme, et la matière avec la médiation ou la participation de la forme, comme la possibilité de l'être passe à l'acte par l'acte qui se trouve vis-à-vis de la forme de la sphère. Il en est ainsi en ce qui concerne toute intelligence et toute sphère, jusqu'à l'Intelligence active qui nous dirige. Mais il ne faut pas que cela aille à l'infini, de manière à ce que sous tout séparé il y aurait un séparé. Mais nous disons que s'il faut qu'il y ait une multiplicité d'intelligences c'est à cause du concept de multiplicité qui s'y trouve. Cependant l'inverse n'est pas vrai, de sorte que toute intelligence où se trouve cette multiplicité devrait avoir cette multiplicité de causés ; et ces Intelligences ne sont pas de la même espèce, de sorte qu'elles devraient avoir les mêmes exigences »[1].

Voilà l'exposé le plus riche que nous donne Ibn Sînâ de sa théorie de l'émanation des êtres à partir du Premier. Son caractère néo-platonicien est plus que manifeste. Il est à rapprocher de l'exposé qu'en donne al-Fârâbî. Mais Ibn Sînâ fait une analyse plus approfondie et plus élaborée que celle d'al-Fârâbi.

Il est à compléter par ce qu'Ibn Sînâ dit dans *Dânesh-nâmé :*

« En ce monde nous voyons beaucoup d'être. Donc il ne se peut point que tous aient la même dignité, de telle sorte que leur être, par rapport à l'Être nécessaire, ait même grade et même degré ; au contraire, il faut qu'il y ait antérieur et postérieur ; plus chacun d'eux est parfait, plus son être est réel, plus il est près de l'Être nécessaire. Mais si toute chose avait pour cause une seule chose, les choses multiples ne seraient pas au même degré ; sinon, de deux choses que tu placerais en un seul lieu, l'une serait antérieure, l'autre postérieure. Or, l'état des choses n'est pas tel, car l'homme, le cheval, la vache par exemple ne sont pas l'un après l'autre ; le dattier et la vigne ne sont pas l'un après l'autre ; la blancheur et la noirceur sont égales quant au degré de l'être ; les quatre éléments ne sont pas l'un après l'autre. Oui ! On peut dire que les cieux sont antérieurs aux quatre éléments quant à leur nature, et que [du même point de vue], les quatre éléments sont antérieurs aux corps composés. Mais toutes les choses ne sont point de même. Par conséquent, il faut savoir comment cela peut être.

« Nous dirons que pour tout ce qui est être possible, il faut qu'il y ait une quiddité autre que son existence. C'est la conversion de ce que nous avons dit, à savoir que tout ce dont la quiddité est autre que l'existence est l'être possible. Cette conversion est vraie du fait que, comme nous l'avons dit précédemment, de tout ce qui est l'Être nécessaire la quiddité n'est autre que l'existence ; et (nous l'avons dit), de tout ce qui n'est point l'Être nécessaire, l'existence est accidentelle ; or pour tout accident,

(1) Ibn Sînâ : *al-Shifâ'*, al-ilâhyyât, pp. 402-407. Le Caire, 1960. Nous avons corrigé le texte, qui est mal établi et mal ponctué.

il faut une chose. Donc il faut une quiddité pour que l'existence soit son accident, et cela afin que par rapport à cette quiddité il soit l'être possible, et que, par rapport à l'inexistence de cause, il soit l'être impossible. Donc, puisque l'existence de l'être possible procède de l'Être nécessaire, il est un être qui est un, étant donné qu'il procède de l'Être nécessaire. Mais considéré en lui-même, il a un autre état. Donc tout ce dont l'être n'est pas nécessaire, bien que procédant de l'Être nécessaire, n'est qu'un ; mais, considéré en lui-même, il est deux : son état de possibilité en lui-même et son état de nécessité par le Premier [l'Être nécessaire], de sorte qu'en lui-même il a un état autre que son état par rapport à l'Être nécessaire ; en effet, si cette chose est l'intelligence, en tant qu'elle connaît le Premier, elle a un état autrement qu'en tant qu'elle se connaît elle-même — bien que l'intelligence se connaisse par l'Être nécessaire, de même que son être aussi procède de Lui.

Donc [le fait que] cet aspect de multiplicité se produit ne nécessite pas que l'être de la chose, procédant du Premier dès le début, soit multiple ; au contraire, l'être procédant du Premier, au début, n'est qu'un seul être. En cet être un, par rapport au Premier et dès le début, se produit la multiplicité. En effet, il convient que cette multiplicité soit cause de la production de la multiplicité d'une seule chose qui procède du Premier, en dehors de Lui, et cela [de manière] que cette chose, en tant qu'elle a rapport au Premier, est la cause d'une chose et, considérée sous l'autre aspect, est la cause d'une autre chose. Ainsi se produisent des choses qui ne sont pas antérieures les unes aux autres, mais qui toutes procèdent d'une seule chose — et cela du fait que dans cette seule chose, il y a multiplicité ; [et celle-ci] n'est pas à la manière de cette multiplicité [de la première chose] qui est au même degré par rapport au Premier, mais qui est d'une manière qui comporte antériorité et postériorité par rapport à cette première chose. Ainsi cette multiplicité se produit en une seule chose, [de sorte que] de cette chose à cause de chacun de ses aspects, [en tant qu'elle conçoit l'Être nécessaire et qu'elle conçoit elle-même], une autre chose se produit. Quant au Premier, il ne se peut point qu'il y ait en Lui deux aspects : l'un, nécessité ; l'autre, possibilité ; l'un, premier ; l'autre, second — car il est l'Un absolu ; de Lui, il ne se peut point que la multiplicité procède immédiatement et sans qu'une partie de cette multiplicité soit cause d'une autre partie »[1].

La hiérarchie des êtres séparés

Comment se fait cette création ?

« Le Premier crée une substance intellectuelle qui est vraiment créée, et, par son intermédiaire, une substance intellectuelle et un corps céleste.

(1) Ibn Sînâ : *Dânesh-nâmé*, tr. fr., t. I, pp. 173-176. Paris, 1955.

Pareillement, de cette substance intellectuelle [viennent une intelligence et un corps céleste] jusqu'à ce que les corps célestes soient au complet. Cela aboutit à une substance intellectuelle de laquelle ne suit pas de corps céleste »[1].

De l'Être nécessaire émane donc la première Intelligence (al-ʿaql al-awwal) qui est le premier Créé (al-mubdaʿ al-awwal). Celui-ci, étant créé, est composé. A son tour, lorsqu'il s'intellige lui-même, comme étant en acte, émane de lui l'Âme, forme de la Sphère extrême ; et lorsqu'il s'intellige lui-même comme étant en puissance, émane de lui le corps de cette même Sphère ; et lorsqu'il intellige sa cause (l'Être nécessaire), émane de lui la seconde Intelligence séparée. Et selon le même processus, de la seconde Intelligence séparée procèderont l'âme et le corps de la huitième sphère (sphère de Saturne) et la troisième Intelligence séparée. « Il en est de même d'intelligence en intelligence, de sphère en sphère, jusqu'à ce que cela aboutise à l'intelligence active qui gouverne nos âmes. »[2].

Chaque sphère céleste a une âme motrice qui correspond à une Intelligence séparée. Il y a donc autant de sphères, autant d'âmes et autant d'intelligences. Les sphères célestes se succèdent selon l'ordre suivant : la Sphère extrême *(al-falak al-aqṣâ)*, qui est extérieure à la sphère des étoiles fixes ; puis la sphère des étoiles fixes extérieure aux sphères des planètes ; puis les sphères de Saturne, de Jupiter, de Mars, du Soleil, de Vénus, de Mercure et de la lune. Il y a donc neuf intelligences mouvant des sphères. Ajoutons à cela une dixième intelligence, l'Intellect actif. Mais il est difficile de savoir si, pour Ibn Sînâ, l'Intellect actif, qui préside au gouvernement du monde terrestre, est l'Intelligence de la sphère de la lune ou une intelligence à part. Les textes avicenniens ne sont pas clairs à ce sujet.

La Providence

« Les hautes causes ne font ce qu'ils font pour nous, et en général n'ont aucun intérêt ni ne sont mues par un motif »[3]. — C'est ainsi qu'Ibn Sînâ pose le problème de providence. Ce n'est pas en vue de l'homme ni en général de ce monde que travaillent les hautes causes, aussi bien le Premier (= Dieu) que les Intelligences séparées. Mais aussitôt il fait remarquer l'ordre extraordinaire qui se manifeste dans le système du monde, et dans les parties de l'animal et de la plante, ce qui ne peut pas arriver par hasard, mais témoigne d'un certain gouvernement (tadbîr mâ). Aussi cherche-t-il à expliquer comment cet ordre se réalise. Pour le faire

(1) Ibn Sînâ : *al-Ishârât*, p. 174, éd. Forget, tr. fr., p. 431.
(2) Ibn Sînâ : *al-Najâh*, p. 455.
(3) Ibn Sînâ : *al-Shifâ'*, ilâhyyât, pp. 414-415. Le Caire, 1960.

il donne une définition particulière de la notion de *providence*. « La *providence*, dit-il, est le fait que le Premier connaît par soi-même l'état de l'être dans un système du bien, qu'Il est par soi-même la cause du bien et de la perfection selon ce qui est possible, et qu'il en est satisfait selon ce mode. Alors Il intellige l'ordre du bien sous le meilleur aspect de possibilité, et émane de ce qu'Il intellige un ordre et un bien selon le meilleur mode qu'Il intellige ; et cette émanation se fera selon la meilleure façon qui puisse aboutir à l'ordre, selon ce qui est possible. Voilà le sens de la providence. »[1].

Comme on le voit : la providence vient de la connaissance de Soi-même par le Premier (= Dieu) ; cette connaissance se porte sur le meilleur mode possible de l'ordre ; de cette connaissance émane le meilleur mode possible de l'ordre. Le Premier en se connaissant crée donc le monde *selon le meilleur mode possible*. Ibn Sînâ insiste ici et dans les passages parallèles de ses autres livres sur cette dernière phrase : « selon le meilleur mode possible ». Cette restriction vient du fait que le monde est contingent, possible, uni à la matière, donc il ne peut pas être *parfait* au sens absolu.

Dans les *Ishârât*, Ibn Sînâ précise encore cette définition de la *providence :* « La providence, dit-il, est donc la pleine compréhension, par la science du Premier, du tout et de la nécessité pour le tout de reposer sur lui de manière à être selon l'ordre le meilleur. [Il comprend pleinement aussi] que cela vient nécessairement de lui et de la saisie totale qu'il en a. L'être correspond donc à ce qui est connu selon l'ordre le meilleur, sans que le Premier, le vrai, suggère un dessein ni suscite une recherche. La science qu'a le Premier de la modalité d'une juste manière d'agir pour organiser l'être du tout, est donc source du débordement du bien dans le tout »[2].

Mais la providence, ainsi comprise, implique la nécessité, et non le libre choix aussi bien dans la création des êtres que dans leur organisation. Il n'y a pas de dessein ou de plan choisi et arrêté librement par le Premier. Cela se comprend bien dans le système avicennien où « la venue des choses à l'être à partir de l'Être premier sera... un simple jaillissement (inbijâs) qui ne se rattache point à la pensée qu'Il a d'elles, encore que cette pensée l'accompagne. »[3]. « Du fait que l'Être premier les pense, les

(1) *Ibidem*, p. 415 ; le même texte se trouve dans le *Najâh*, p. 466. La traduction que donne de ce passage Mlle Goichon ne nous paraît pas satisfaisante. Voici sa traduction : « La Providence est la manière d'être du Premier, connaissant par son essence qu'il est chargé de l'existence de l'ordre du bien et qu'il est cause par son essence du bien, de la perfection, selon leur possibilité, et consentant à ceci de la manière indiquée précédemment. Il connaît donc l'ordre du bien selon le mode le meilleur dans la possibilité, puis ce qu'il connaît comme un certain ordre et un bien déborde de lui, de la manière la meilleure qu'il ait comprise, d'un flux tel qu'il conduit parfaitement à l'ordre selon la possibilité. C'est là le sens de Providence » (in *Distinction...*, p. 292).
(2) Ibn Sînâ : *al-Ishârât*, p. 185, tr. fr., p. 458 (cf. une traduction un peu différente dans *Distinction*, pp. 292-293).
(3) Ibn Sînâ : *Gloses sur « la Théologie »*, p. 63. Tr. Vajda.

choses deviennent *nécessaires* à partir de Lui. Nonobstant cette pensée, elles sont *possibles* dans leur hiérarchie propre... Appréhender par l'intelligence le meilleur pour elles est [l'un] des aspects de leur possibilité. Le meilleur devient ainsi [l'un] des possibles pour elles, après avoir été pensées les meilleures nécessairement. C'est là la Providence, c'est-à-dire la pensée du meilleur possible »[1].

Le problème du mal

Mais s'il y a nécessité dans l'enchaînement des êtres, et puisque le Tout émane du Premier selon le meilleur mode possible, pourquoi y a-t-il du mal dans le monde? et comment le mal est-il entré dans le décret de Dieu *(al-qaḍâ' al-ilâhî)?*

Pour résoudre ce problème, Ibn Sînâ se livre à une analyse approfondie de la notion du *mal*[2]. Le mal, dit-il, se dit de plusieurs manières : (a) on dit *mal* de ce qui constitue un défaut, par exemple, l'ignorance, la faiblesse, la difformité ; (b) on dit aussi *mal* de ce qui est comme la douleur, la tristesse. On peut diviser encore le *mal* en (a) mal par essence, et (b) mal par accident. Le mal par essence est la privation, non pas toute sorte de privation, mais la privation d'une perfection propre à son espèce, comme la cécité. Le mal par accident est ce qui prive quelqu'un de la perfection qu'il mérite, comme les nuages qui empêchent le soleil de se montrer pour que les fruits en profitent pour leur maturité.

Le mal frappe la matière ou bien dès qu'elle est formée, ou bien par suite de quelque chose qui lui adviendra plus tard. Comme exemple du premier cas, le fait que la matière d'un homme ou d'un cheval soit réfractaire à la bonne formation, ce qui aura pour résultat que l'homme ou le cheval sera difforme. Quant à ce qui advient de l'extérieur c'est l'une des deux choses : ou bien un empêchement qui empêche l'influence de la cause qui parachève, comme le fait que plusieurs nuages ou l'ombre de hautes montagnes empêchent le soleil de parvenir aux fruits pour les faire mûrir ; ou bien un contraire qui anéantit la perfection, comme la grêle qui frappe les plantes qui poussent et les anéantit.

Toutes les causes du mal se trouvent au-dessous de la sphère lunaire. Or, ce qui se trouve au-dessous de cette sphère est très peu de chose par rapport à l'ensemble du monde.

Le mal frappe des individus, et en des temps variés. L'espèce humaine en général subsiste intacte. Le vrai mal ne frappe pas la majorité des individus.

Le mal, dans le sens de privation, est ou bien un mal selon quelque chose de nécessaire ou quelque chose d'utile proche à ce qui est nécessaire ;

(1) Ibn Sînâ : *Gloses sur « la Théologie »*, p. 63.
(2) Ibn Sînâ : *al-Shifâ'*, ilâhyyât, 9e maqâlah, ch. 9, pp. 414-422. Le Caire, 1960.

ou bien il est un mal selon ce qui est possible du moins ; celui-ci n'est pas un mal selon l'espèce, mais selon une considération additionnelle à ce qui est nécessaire selon l'espèce, comme l'ignorance de la philosophie, de la géométrie, ou autre chose semblable : car celui-ci n'est pas un mal en tant que nous sommes des hommes, mais en tant que cela fait partie de la perfection de l'homme. « Donc, le mal dans les personnes des êtres est peu. Pourtant, l'existence du mal dans les choses est une nécessité qui découle du besoin du bien. Car, sans la lutte et l'interaction entre les éléments, il n'y aura pas d'espèces nobles »[1]. Si, par exemple le feu ne doit pas brûler le vêtement d'un homme noble quand il le touche, le feu n'aurait aucune utilité générale. Il faut donc que le bien possible dans ces choses soit un bien après qu'il est possible qu'un tel mal puisse venir de lui. Le flux de bien ne nécessite pas qu'on renonce au bien majoritaire pour (ou à cause d') un mal qui est rare. Aussi un homme sage préfère-t-il se brûler par le feu à condition d'avoir la vie sauve, à mourir sans douleur.

Si quelqu'un objecte en disant : il avait été possible au Premier Organisateur (= Dieu) de créer un bien pur exempt de tout mal. Nous répondons : cela ne fut pas possible pour ce genre d'être, quoiqu'il soit possible en ce qui concerne les êtres intellectuels séparés.

Puis Ibn Sînâ reprend le problème *da capo* pour dire que le mal se dit de plusieurs manières : on dit *mal* des actes blâmables ; on dit *mal* des principes des actes blâmables ; on dit *mal* des douleurs, des tristesses et d'autres choses semblables ; on dit *mal* de tout ce qui est l'imperfection d'une chose par rapport à sa perfection, et de tout ce qui lui manque de ce qui lui revient de droit. Les douleurs et les tristesses, quoique leurs notions soient positives et non pas négatives, accompagnent pourtant la privation et le défaut.

Si on demande : pourquoi le mal n'est-il pas éliminé complètement? la réponse est que cela ferait les choses autres qu'elles sont. Par exemple, le feu est là pour brûler, ce qui est d'une grande utilité. Mais s'il doit cuire la viande, sans brûler le vêtement quand il le touche, il ne serait pas ce qu'il est.

D'ailleurs, on peut classifier les choses en plusieurs espèces : (a) des choses qui sont toutes et toujours mauvaises ; (b) des choses qui sont toutes et toujours bonnes ; (c) des choses dont la plupart sont mauvaises ; (d) des choses dont la plupart sont bonnes. Ibn Sînâ estime que le bien forme la majorité. Si on lui objecte que le mal n'est pas rare ou peu, mais en majorité, il répond que non : le mal est multiple, mais il ne forme pas la majorité ; et il faut distinguer entre le multiple et la majorité, car il y a plusieurs choses qui sont multiples mais ne forment pas la majorité, par exemple les maladies : elles sont multiples, mais ne forment pas la majorité. Si vous regardez ce genre de mal, vous le trouverez moins nombreux que le bien qui lui correspond. Il est vrai que les maux

(1) Ibn Sînâ : *al-Shifâ'*, ilâhyyât, pp. 417-418.

qui sont des privations des secondes perfections forment une majorité ; mais nous ne parlons pas de ce genre de maux, comme l'ignorance de la géométrie, et le manque de la beauté parfaite, et d'autres défauts qui n'entament en rien les perfections premières. Ce sont des maux qui sont des privations des biens par rapport à ce qui est surérogatoire.

La vie future

L'attitude d'Ibn Sînâ envers le problème de la vie future semble être équivoque. Quelques chercheurs[1] parlent de deux attitudes contradictoires : l'une dans les œuvres éxotériques *(al-Shifâ', al-Najâh, al-Ishârât)*, et l'autre dans les œuvres ésotériques (surtout la *risâlah adḥawyyah fî al-ma'âd*). Dans les premières il ne nie pas la vie future, dans les secondes il la nie.

Voyons au juste ce que nous dit Ibn Sînâ.

Dans le *Shifâ'* (ilâhyyât, 9e maqâlah, ch. 7) il pose le problème en ces termes : « En ce qui concerne la vie future *(al-ma'âd)* il y a ce qui vient de la révélation (mot à mot : loi [religieuse]) — et ceci il n'y a pas moyen de le démontrer excepté par la révélation et la croyance en ce que le Prophète dit à ce sujet. Il concerne l'état du corps quand il sera ressuscité. Les biens et les maux sont tellement connus qu'on n'éprouve pas le besoin d'en dire davantage. La Révélation vraie, qui nous est transmise par notre Prophète et maître Muḥammad..., s'est étendue sur le sujet du bonheur et du malheur selon le corps. Et il y a ce qui est saisi par la raison et le syllogisme apodictique, et ce qui est confirmé par la Prophétie, à savoir : le bonheur et le malheur, établis par syllogisme, qui sont pour les âmes, quoique nos imaginations sont incapables de les concevoir maintenant, pour les raisons que nous montrons. Le désir des philosophes métaphysiciens (al-ḥukamâ' al-ilâhyyûn) d'atteindre ce bonheur est plus grand que leur désir d'atteindre le bonheur corporel. Il semble même qu'ils ne font pas cas de celui-ci, même s'ils y parviennent, et n'en font pas grand cas en comparaison de ce bonheur-là qui est l'approche du Premier, du Vrai, et que nous décrirons bientôt. Considérons donc ce genre de bonheur (c'est-à-dire le bonheur des âmes) et le malheur qui est son contraire, puisque le bonheur corporel est déjà suffisamment décrit par la Révélation.

Nous disons qu'il faut que tu saches que toute force psychique a un plaisir et un bien qui lui sont propres, et une peine et un mal qui lui sont propres. Par exemple : le plaisir et le bien de la concupiscence sont le fait qu'elle atteint une qualité sensible agréable venant des cinq sens, le plaisir de la colère est la victoire, le plaisir de l'imagination est l'espoir,

(1) Voir par exemple L. Gardet : *La Pensée religieuse d'Avicenne*, pp. 94-105. Paris, 1951.

et le plaisir de la mémoire est la mémorisation des choses agréables passées. »[1].

Voyons maintenant la perfection de l'âme raisonnable : « Sa perfection consiste en ce qu'elle devient un monde intelligible où se trouve dessinés l'image du Tout, l'ordre intelligible qui est dans le Tout, et le bien s'écoulant dans le Tout, en partant du principe du Tout, cheminant vers les substances nobles, spirituelles, absolues, puis (les substances) spirituelles qui se trouvent en rapport quelconque avec les corps, puis les corps célestes avec leurs configurations et leurs forces, et ainsi jusqu'à ce qu'elle épuise en elle l'état de l'être tout entier. Elle se transformera alors en un monde intelligible, parallèle au monde existant tout entier, regardant ce qui est le Bien absolu, la beauté absolue et vraie, s'y unissant, s'imprégnant de son exemple et de son état, s'alignant sur lui, se transformant en son essence. Comparé aux autres perfections désirées qui sont propres aux autres forces, cela paraîtra d'un rang tel qu'il sera mauvais de dire qu'il est meilleur et plus parfait qu'elles, car il n'y a pas de comparaison entre les deux sous n'importe quel rapport, en excellence, perfection, abondance et autres considérations qui concernent les plaisirs des perçus, mentionnés plus haut. Quant à la durée comment mesurer la durée éternelle à la durée du changeant périssable ! Quant à l'intensité de l'union, quelle différence entre l'union par la simple rencontre avec les surfaces et l'union par la pénétration profonde dans l'essence de ce qui le reçoit, de manière qu'il devient comme s'il était identique à lui, sans aucune séparation ! Car l'intelligence, l'intelligeant et l'intelligé deviennent un, ou proche de l'un. »[2].

Donc, la vraie félicité est la félicité intellectuelle dont jouit l'âme pure. Les plaisirs corporels ne sont rien en comparaison avec les plaisirs intellectuels, qui sont décrits par la Révélation. On voit tout de suite par ce texte, pourtant éxotérique et destiné au grand public, qu'Ibn Sînâ ne salue que du bout des lèvres le bonheur promis par la Révélation dans l'au-delà.

Le *Najâh* va dans le même sens : il ne souffle pas mot du bonheur décrit par la Révélation, et s'applique tout de suite à montrer l'ascension de l'âme vers la béatitude intellectuelle. Car, « la perfection propre de l'âme raisonnable est qu'elle devient un monde intelligible ». Par la contemplation de l'Être premier, l'âme jouira de la félicité éternelle.

(1) Ibn Sînâ : *al-Shifâ'*, ilâhyyât, p. 423.
(2) Ibn Sînâ : *al-Shifâ'*, ilâhyyât, pp. 425-426. Le Caire, 1960.

La Mystique intellectualiste

Par là nous entrons dans ce qu'on pourrait appeler la mystique intellectualiste d'Ibn Sînâ. Mystique, elle l'est par cet élan vers l'Être premier, cette ascension par étapes qui aura pour résultat l'union totale de l'Âme humaine avec sa Source Première. Intellectualiste parce qu'elle se distingue nettement de la mystique d'un Ḥallâj, d'un Ibn 'Arabî, par l'attachement strict à la raison. Rien d'affectif n'y entre. On n'y parle pas d'états affectifs *(aḥwâl)*, ni de *shaṭaḥât* (paroles irrationnelles), ni de maqâmât (stations spirituelles) ; mais tout se passe à l'intérieur de la pensée rationnelle, sans jamais faire appel à l'irrationnel, ou au transcendant, ou aux miracles.

Celui qui est capable de cette mystique intellectualiste, Ibn Sînâ l'appelle : *'ârif* (mot à mot = connaissant). Le *'ârif* est le parfait selon la faculté spéculative.

Ce rang de *'ârif* peut être atteint par celui qui se livre à la méditation profonde, et qui s'éloigne de toute imperfection.

Le *'ârif* peut jouir de cette félicité, quand même il est encore en cette vie. « Ceux qui sont plongés dans la méditation de la toute-puissance divine, laissant de côté les distractions, atteignent, étant encore dans leurs corps, à une part abondante de cette jouissance qui parfois les domine et les distrait de toute [autre] chose »[1]. Leurs âmes « sont atteintes d'une extase douloureuse, accompagnée d'une délectation joyeuse. Cela les amène à une perplexité, à un étonnement, effet dû à l'analogie [qu'elles ont naturellement avec la perfection]. Ceci fut intensément expérimenté, et ce désir est parmi les meilleures impulsions. Celui qui l'a pour excitant ne se contente qu'en portant à sa perfection la connaissance qu'il a perçue ; celui qui a pour excitant la quête de la louange et de la satisfaction se contente d'atteindre son but. » (*Ibidem*, tr. fr., p. 477).

Ceux qui savent passent par des étapes et des degrés « qui leur sont propres en cette vie, à l'exclusion des autres hommes. On dirait qu'étant encore dans la robe de leur corps, ils l'ont déjà déposée et s'en sont dépouillés pour aller vers le monde de la sainteté. Ils possèdent des choses cachées au fond d'eux-mêmes, et d'autres qui s'extériorisent, abhorrées de ceux qui les méconnaissent et grandement estimées de ceux qui les connaissent » (*Ibidem*, tr. fr., pp. 483-4).

Ibn Sînâ montre la distinction qu'il faut faire entre ces trois termes qui se rapprochent : le *zâhid* (= ascète), le *'âbid* (= le pieux), et le *'ârif* (= le connaissant [véritable]) : « à celui qui s'éloigne des biens du monde et de ses bonnes choses on donne en propre le nom d'ascète [*zâhid*] ; à celui qui persévère assidûment dans les œuvres de piété surérogatoires,

(1) Ibn Sînâ : *al-Ishârât*, p. 196, éd. Forget, p. 476 de la tr. fr.

oraison nocturne, jeûne et choses semblables, on donne spécialement le nom d'homme pieux [*'âbid*]. Et à celui qui tourne sa pensée vers la sainteté de la toute-puissance divine dans une continuelle attente du lever de la lumière de la vérité en l'intime de lui-même, on donne en propre le nom de *'ârif*, celui qui connaît l'extase. Et ces concepts sont parfois impliqués l'un dans l'autre » (*Ibidem*, tr. fr., pp. 485-6). Mais ni l'ascétisme, ni la piété n'est sincère que chez le *'ârif*. Chez les autres, ils sont des opérations commerciales « comme si l'on achetait avec les biens de ce monde les biens de l'autre vie » (*Ibidem*, tr. fr., p. 487).

Le *'ârif* ne cherche que la vérité première, « rien que pour elle-même. Il n'est rien qu'il préfère à cette profonde connaissance, et il ne rend de culte qu'à elle, d'une part parce qu'elle mérite l'adoration, et de l'autre parce que l'adoration est un rapport plein de noblesse établi avec la vérité, mais non par désir ardent ni par crainte, bien que les deux existent. » (*Ibidem*, p. 489).

Puis Ibn Sînâ accentue la terminologie mystique et le parallélisme avec la vie mystique proprement dite. Il signale les degrés suivants dans l'ascension spirituelle :

a) La volonté : c'est l'élan vers la sainteté. Le *'ârif* est encore *murîd;*

b) L'ascèse et la piété : en vue de trois intentions : « la première est d'écarter du choix ce qui est moindre que la vérité. La seconde est de soumettre à l'âme pacifiée l'âme habituée à commander selon les passions [*al-nafs al-ammârah*], afin que les facultés de l'imagination et de l'estimative soient amenées vers les idées particulières se rapportant à la sainteté, et s'éloignent des idées particulières en rapport avec ce qui est bas. Et la troisième est d'adoucir l'intime [de l'âme] pour concentrer l'attention » (*ibidem*, pp. 491-2).

Il se détourne de plus en plus des choses de ce monde. « Quand l'ascèse a atteint sa plénitude, le « moment » se tourne en quiétude. Celui qui est ravi en extase s'habitue, et la clarté de l'éclair devient une flamme brillante » (*ibidem*, p. 494).

« S'il franchit l'ascèse et atteint le don, l'intime de son être devient un miroir poli, et se présente face au côté de la vérité ; les jouissances élevées coulent sur lui en abondance, et il se réjouit de la trace de la vérité que porte son âme. Il a un regard vers la vérité et un regard vers son âme, étant dès lors comme en un va-et-vient.

Puis il s'éloigne de soi-même, il ne regarde que la majesté de la sainteté, bien qu'il ne perde pas de vue son âme, mais en tant qu'elle regarde de même, non en tant qu'elle est embellie. Là, est vraiment l'arrivée » (*ibidem*, pp. 495-497).

Partout on voit que le but c'est la vérité.

Ibn Sînâ fait un joli portrait du *'ârif:* « Le *'ârif* est gai, de bonne humeur, souriant, honorant le petit au delà de sa modeste situation, comme il honore le grand. Il s'égaie avec l'homme obscur comme il

s'égaie avec le personnage célèbre. Et comment ne serait-il pas gai, alors qu'il est joyeux de la vérité, et de toutes choses car il y voit la vérité?... Le *'ârif* passe par des états en lesquels il ne supporte pas de murmure du vent, à plus forte raison pas le reste des préoccupations qui agitent l'esprit, et qui [se présentent] aux moments où il est troublé dans l'intime de lui-même, tendant vers la vérité, alors qu'un voile apparaît, venant de lui-même ou d'un mouvement de l'intime de son âme, avant l'Arrivée. Mais lors de l'Arrivée, ou bien son unique occupation est la vérité, à l'exclusion de toute [autre] chose, ou bien il peut embrasser les deux côtés, grâce à l'amplitude de ses facultés, il en est ainsi lorsqu'il s'en va revêtu de prodiges. Il est donc la plus gaie des créatures de Dieu lors de sa joie... Le *'ârif* est courageux. Comment ne le serait-il pas alors qu'il est loin de craindre la mort et qu'il est généreux? Comment ne le serait-il pas alors qu'il est loin d'aimer le faux et qu'il est magnanime? » (*ibidem*, pp. 499-500).

Mais cette voie n'est accessible qu'à un très petit nombre : « Le parvis de la Vérité dédaigne d'être un abreuvoir [ouvert] à tout venant » (*ibidem*, p. 501].

***

Mais que faut-il penser de cette mystique avicennienne? Est-ce simplement un couronnement extrinsèque au système, comme le croit Carra de Vaux? ou bien « cette mystique plonge au contraire des racines profondes dans le système qui en est le support » comme le veut L. Gardet?[1].

L. Gardet lui-même ne trouve d'argument pour supporter son opinion que dans une phrase qu'il a tirée de la correspondance entre Abu Sa'îd ibn Abî al-Khayr et Ibn Sînâ. A supposer même que cette correspondance est authentique, cette petite phrase[2], dont le sens d'ailleurs est vague à souhait, ne peut pas sauver une mystique qui détonne tout à fait avec l'esprit de tout le système d'Ibn Sînâ. L'Être nécessaire d'Ibn Sînâ ne peut pas être le Dieu des mystiques. L. Gardet lui-même le reconnaît tout de suite après, et dit : « il semble difficile d'admettre que le Dieu d'Avicenne soit vraiment, totalement, le Dieu dont avaient soif Ḥallâj, et Bisṭâmî et Anṣârî »[3].

Et puis, la vie même que mena Ibn Sînâ fut tout le contraire d'une

(1) L. Gardet : *La Pensée religieuse d'Avicenne*, p. 192. Paris, 1951. Mlle Goichon partage cette opinion dans son introduction à sa traduction des *Ishârât*, pp. 5-7. Elle affirme que « non seulement cette mystique est un couronnement de son système philosophique, mais encore elle est une exigence de sa pensée » (p. 5).

(2) « Tout ce que je sais, il le voit », aurait dit Avicenne du ṣûfî ; « tout ce que je vois, il le sait », répliqua Ibn Abî al-Khayr [avec la référence à R. A. Nicholson : *Studies in Islamic Mysticism*, p. 41].

(3) L. Gardet : *op. cit.*, p. 193.

vie mystique, comme nous l'avons déjà montré[1]. Donc, il ne peut pas parler selon une expérience qu'il aurait vécue.

Aussi ne peut-on pas même parler d'une évolution spirituelle d'Ibn Sînâ vers la mystique.

Il nous semble plutôt que ces pages du livre des *Ishârât* (9e groupe : des étapes de ceux qui savent véritablement, pp. 198-206, éd. Forget, pp. 483-501 de la tr. fr. de Goichon) n'entrent pas dans le système d'Ibn Sînâ proprement dit ; la logique même de ce système les rejette et les renie. Sont-elles une concession à la mode déjà lancée par son prédécesseur al-Fârâbî? Répondent-elles à l'autre courant de la pensée philosophique, qui s'inspirait de Plotin?

Nous le croyons volontiers.

Mais cela ne veut pas du tout dire qu'Ibn Sînâ fut purement rationaliste. Chez lui, il y a un autre côté qui touche de près à l'irrationnel, y sacrifie quelquefois sa pensée. Non seulement dans la dernière section des *Ishârât* (10e groupe : « des secrets et des prodiges », pp. 208-222, éd. Forget, tr. fr., pp. 503-526), où Ibn Sînâ se laisse emporter par un courant étrangement irrationnel et théosophique, croyant aux avertissements des songes, à la possibilité pour l'âme de s'élever jusqu'à la prophétie, à la connaissance de l'invisible, aux actions miraculeuses, — mais aussi dans les trois premiers chapitres de la Xe maqâlah des *Ilâhyyât* d'al-*Shifâ'* (pp. 435-446 ; Le Caire, 1960) il fait profession de croire aux songes, aux inspirations, aux prières exaucées, aux châtiments célestes, aux actes d'adoration et leur utilité dans ce monde et dans l'autre.

Faut-il parler d'une duplicité chez Ibn Sînâ, ou d'une coexistence — pacifique — entre ces deux tendances diamétralement opposées? Le problème est malaisé à résoudre.

La Psychologie[2]

1. *L'existence de l'âme*

Prouver l'existence de l'âme, comme substance distincte du corps, est la première tâche qu'Ibn Sînâ entreprend dans la partie consacrée à l'âme dans le *Shifâ'* :

(1) Voir *supra*, p. 602.

(2) Sur la psychologie d'Ibn Sînâ, voir : B. Haneberg, *Zur Erkenntnislehre von Ibn Sina und Albertus Magnus* (*Abhandl. d. K. bayer. Akad. d. Wissensch.* I. Cl. XI Bd. I Abh.), München, 1866 ; — Carra de Vaux, *Avicenne*, Paris, 1900, ch. VIII : « la psychologie d'Avicenne », pp. 207-238 ; — M. Winter : *Ueber Avicennas opus egregium de Anima* (Liber sextus naturalium), Grundlegender Teil, Wissenschaftliche Beilage zu dem Jahresbericht des K. Theresien-Gymnasiums in München für das Schuljahr, 1902-1903, München, 1903 ; — Ét. Gilson : « Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant », pp. 38-74, in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, année 1929-1930, t. IV, Paris, 1930 ; — A. Ch. Pegis : *St. Thomas and the Problem of*

« Nous voyons des corps qui sentent et se meuvent volontairement, ou plutôt nous voyons des corps qui se nourrissent, croissent et engendrent des semblables. Ils n'ont pas cela par leur corporéité. Il reste donc qu'il existe pour cela, dans leurs essences, des principes autres que leur corporéité. La chose de laquelle procèdent ces actions — bref, tout ce qui est principe de l'émanation des actions qui, d'une façon une, ne manquent pas de volonté — nous l'appelons âme »[1].

L'essence de l'âme n'est pas un corps. Elle est une forme, ou une perfection.

Pour prouver l'existence de cette âme, Ibn Sînâ fait appel à ce qu'il est convenu d'appeler le thème de « l'homme volant », qu'il expose deux fois dans la psychologie d'*al-Shifâ* (tome I, p.. 281 et 363 de l'éd. de Téhéran ; pp. 18 et 252 de l'éd. de Prague), et qu'il reprendra dans les *Ishârât* (p. 119, éd. Forget, tr. fr. p. 304). Voici comment il l'expose dans le *Shifâ'* :

« Il faut que l'un de nous se figure qu'il a été créé tout d'un coup, et créé parfait, mais que sa vue a été voilée, privée de l'intuition sensible des choses extérieures, qu'il a été créé tombant de haut en bas dans l'air ou dans le vide, de sorte que la constitution de l'air ne l'y atteignît pas de telle façon qu'il eût dû (la sentir), que ses membres fussent séparés et ne se rencontrassent ni se touchassent. Ensuite il réfléchira : peut-être affirmer l'existence de son essence sans douter de l'affirmation que lui-même existe, et n'affirmer, malgré cela, ni l'extrémité de ses membres, ni l'intérieur de ses entrailles, ni cœur, ni cerveau, ni aucune chose extérieure? Mieux, il affirmera son essence, mais n'affirmera en elle ni longueur, ni largeur, ni profondeur. Et si, dans cet état, il lui était possible de s'imaginer une main ou un autre membre, il ne l'imaginerait pas partie de son essence ni condition dans son essence. Or, tu sais que ce qui est affirmé est autre que ce qui n'est pas affirmé, et ce qui le déduit est autre que ce qui ne le déduit pas. Donc l'essence, dont l'existence a été affirmée, possède une propriété en tant que (cet homme) est en lui-même autre que son corps et ses membres qui n'étaient pas affirmés. Alors celui qui affirme, possède un moyen pour l'affirmer, en vertu de l'existence de l'âme, comme quelque chose d'autre que le corps, ou, mieux, sans corps »[2].

the Soul in the Thirteenth Century, Toronto, Canada, 1934 ; — Ét. Gilson : « l'âme raisonnable chez Albert le Grand », pp. 5-72, in *Arch. d'Hist. Doctr. et Lit. du moyen âge*, t. XVIII (1943) ; « Pourquoi St. Thomas a critiqué St. Augustin », *idem*, I (1926-27), pp. 5-127 ; — Sofia Vanni Rovighi : *L'Antropologia filosofica di San Tommaso d'Aquino*, pp. 26-28, et 87-99.

(1) Ibn Sînâ : *al-Shifâ'*, 6e fann de la partie physique, psychologie, p. 9, éd. Jan Bakoš, tr. fr. par le même, sous le titre : *Psychologie d'Ibn Sînâ d'après son Œuvre* As-Sifa', II. Éditions de l'académie tchécoslovaque des Sciences, Prague, 1926. La traduction est lourde, littérale et assez souvent inexacte et vague. Pourtant, nous nous en servons quelquefois.

(2) Ibn Sînâ : *al-Shifâ'*, psychologie, pp. 18-19, éd. Ján Bakoš ; tr. fr., pp. 12-13.

Voici l'autre passage : « si un homme était créé subitement, et était créé à des extrémités[1] séparées, sans voir ses extrémités, et s'il survenait qu'il ne les touchât pas et qu'elles ne se touchassent pas et qu'il n'entendît pas de son, il ignorerait l'existence de tous ses membres, mais connaîtrait l'existence de son haeccéité comme une chose une, malgré l'ignorance de tout cela ; mais l'ignoré ne serait pas en soi le même que le connu, et ces membres qui sont nôtres ne seraient en vérité que comme les vêtements qui, à cause de la durée de l'adhérence à nous-mêmes, sont devenus en nous comme des parties de nous-mêmes. Or, lorsque nous imaginons nos âmes, nous ne les imaginons pas nues ; au contraire, nous les imaginons possédant des corps qui (les) revêtent, et la cause en est la durée de l'adhérence, sauf que, quant aux vêtements, nous nous sommes déjà accoutumés (à ce) que nous (les) ôtions et rejetions, (alors) que nous nous n'y sommes pas accoutumés quant aux membres. Notre opinion : « les membres sont des parties de nous » est plus ferme que notre opinion : « les vêtements sont des parties de nous ». Ou bien ce (corps) n'est pas l'ensemble du corps (vivant), plutôt un membre propre ; et ce membre serait la chose que je crois être par elle-même « moi », ou serait l'idée de ce que je crois être moi, sans que ce fût ce membre, bien qu'il lui fallût être ce membre. Donc si (ce que je crois être moi) était l'essence de ce membre — sa manière d'être étant cœur, ou cerveau, ou autre chose, ou un certain nombre de membres, avec cette propriété dont l'ipséité ou l'ipséité de l'ensemble de ces membres est la chose que j'ai perçue comme étant moi — il faudrait que ma perception de (mon) moi fût ma perception de cette chose. Car la chose ne peut, d'un seul côté, être comme perçue sans avoir été perçue. Puis le cas n'est pas tel. Car je ne sais que j'ai un cœur et un cerveau que par la sensation, l'audition et les expériences, non parce que je sais que je suis moi. Donc alors ce membre n'est point par lui-même la chose que j'ai perçue être moi par l'essence ; au contraire il est moi par accident. Finalement ce que je sais de moi que je suis moi, est ce que j'entends lorsque je dis : j'ai senti, j'ai connu, j'ai agi ; ces qualités comprennent une autre chose qui est ce que j'appelle moi. Donc, si quelqu'un disait ceci : tu ne sais pas encore que c'est une âme, je dirais : certes, je ne le sais que selon l'idée que j'appelle l'âme, mais il se peut que je ne sache pas qu'il soit appelé du mot « âme ». Donc, lorsque j'ai compris ce que j'entends par âme, j'ai compris que c'est cette chose et qu'elle est ce qui emploie les instruments appartenant à ceux qui meuvent et qui perçoivent, mais seulement je ne (le) sais pas tant que je demeure ignorant de l'idée d'âme. Mais la disposition d'un cœur ou d'un cerveau n'est pas ainsi. Car je connais l'idée du cœur et du cerveau sans connaître (l'idée de l'âme). Certes, lorsque j'entends par âme que c'est la chose qui est le principe de ces mouvements et de ces perceptions qui sont miens, et leur fin dans cet ensemble, je sais qu'ou bien (cette

(1) Dans le sens de : membres *(aṭrâf)*.

chose) est en vérité moi, ou bien qu'elle est moi en employant ce corps (vivant), donc comme si je n'avais pas présentement le pouvoir de distinguer la perception de moi comme séparée d'un mélange de la perception de ce que (cette chose) emploie le corps (vivant) et qu'elle est jointe à (ce) corps. Mais quant à ce qu'elle soit un corps ou ne soit pas un corps, à mon avis, elle ne doit pas être un corps, et pour moi elle ne doit aucunement être imaginée comme un certain corps, mais au contraire, pour moi, est imaginée uniquement son existence sans sa corporéité. Donc j'ai déjà compris par rapport à ce que (la chose) n'est pas un corps ; en effet, je n'(en) ai pas compris la corporéité, bien que j'aie compris (la chose). Ensuite alors j'ai établi : certes, toutes les fois que j'aurais supposé une corporéité à cette chose qui est le principe de ces actes, il n'aurait pas été admissible que cette chose ait été un corps. Donc, à plus forte raison, sa première représentation en moi-même doit être qu'elle est quelque chose de différent de ces (membres) extérieurs, bien que la jonction des organes, l'intuition sensible des organes et les actions en émanant, m'accusent d'une erreur. Je pense donc que (ces membres extérieurs) sont comme les parties de moi. Mais un jugement n'est pas nécessaire, lorsqu'il y a erreur en quelque chose ; le jugement est plutôt pour que soit connu ce qui suit. Mais lorsque je cherche l'existence (de cette chose) et sa manière d'être non-corps, il n'existe pas que j'aie déjà ignoré cela d'une manière absolue, ou, mieux, que je l'aie négligé. Souvent la connaissance de la chose est proche, puisqu'elle est négligée et devient l'inconnu eu égard à une définition, et est cherchée d'un endroit plus éloigné. Parfois la connaissance accessible suit la voie d'exciter l'attention, mais malgré la facilité de l'effort, pour connaître, la connaissance de la chose devient comme ce dont on s'est éloigné ; donc la sagacité n'a pas recours à la voie (d'exciter l'attention) en raison de la faiblesse de l'entendement. Donc il faut que, pour la connaissance (de la chose), soit prise une source éloignée. De cela il est donc clair que ces facultés possèdent un confluent auquel toutes sont amenées, mais qui n'est pas un corps, bien qu'il participe au corps ou ne participe pas (à lui) »[1].

L'argument dit de « l'homme volant[2] » consiste donc en ceci : on peut supposer qu'on est sans membres, et pourtant on sent qu'on est. Cette essence qui persiste et subsiste, après l'abstraction de tous les membres, est donc l'âme. L'homme a donc une âme qui existe par soi, et qui peut être conçue indépendamment de son corps.

Une autre forme de cet argument se trouve dans les *Ishârât*. La voici :

« Fais retour sur toi-même et examine si, étant bien portant, et même en certains autres états, selon que tu saisis les choses avec une intelligence

(1) Ibn Sînâ : *al-Shifâ'*, psychologie, pp. 252-254, éd. Ján Bakoš, tr. fr., pp. 181-182.
(2) Expression due à Ét. Gilson : « Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant », p. 41, note de la page précédente, l. 32, in *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, t. IV (1929-30), Paris, 1929-30.

saine, [examine] si tu négliges l'existence de toi-même et ne t'affirmes pas. Je ne suis pas d'avis que cela arrive à l'observateur attentif. Même chez le dormeur dans son sommeil et l'ivrogne dans son ivresse, le fond de lui-même ne s'éloigne pas de lui-même, bien que sa représentation ne lui soit pas constamment présente à la mémoire. Et si tu imaginais que ta personne a été créée dès le début avec une intelligence et une disposition saines, et qu'on la suppose dans un ensemble de situation et de disposition tel que ses parties ne soient pas vues et que ses membres ne se touchent pas, mais soient séparés et suspendus un instant dans l'air libre, tu la trouverais négligeant toutes choses hormis la certitude de son être.

Par quoi saisis-tu toi-même, à ce moment, ainsi qu'avant et après ? Qu'est-ce, en toi, qui saisit? Vois-tu ce qui saisit, comme étant l'un de tes cinq sens percevant par intuition, ou bien comme étant ton intelligence et une faculté autre que tes sens et ce qui leur est analogue ? Si c'est ton intelligence et une faculté autre que tes sens, par laquelle tu perçois, perçois-tu donc par intermédiaire ou sans intermédiaire ? Je ne pense pas que, dans ce moment, tu aies besoin d'un intermédiaire. Ce n'en est certainement pas un. Reste donc que tu saisis toi-même sans avoir besoin d'une autre faculté ni d'un intermédiaire »[1].

Sous cette forme, l'argument d'introspectif qu'il était dans la psychologie d'*al-Shifâ'* devient plus intuitif et plus proche de la fameuse page de la *Théologie* du Pseudo-Aristote[2].

Il faut se demander maintenant qui est l'auteur premier de cet « argument de l'homme volant ». Ét. Gilson, en réponse à cette question, remarque que « nous n'en connaissons pas l'origine ; peut-être est-il dû, sous cette forme, à l'imagination poétique d'Avicenne, bien que le fonds semble être d'inspiration néo-platonicienne. Ce qui ferait croire qu'une source antérieure existe et qu'on retrouve un argument analogue chez saint Augustin (voir Ét. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, J. Vrin, 1930, pp. 56-59), qui, comme Avicenne, dépend de Plotin et de Proclus. De toute façon, le thème de l'« homme volant » reviendra fréquemment au moyen âge, souvent chez les Augustiniens où il ne faisait que retrouver une tradition apparentée à la sienne »[3].

(1) Ibn Sînâ : *al-Ishârât*, p. 119, éd. Forget, pp. 303-308 de la tr. fr.
(2) « Parfois je m'esseule avec moi-même et rejette de côté mon corps... » Voir plus haut, p. 528-529.
(3) Ét. Gilson : « Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant », p. 41, note de la page précédente. Puis Gilson relève les endroits où il y a des références à cet argument : « Voir, dit-il, par exemple le philosophe juif Gerson, dans Löwenthal : *Pseudo-Aristoteles über die Seele*, p. 88, note 2, où le parallélisme évident avec Descartes est noté. — Guillaume d'Auvergne, *De anima*, cap. II, pars 13 (Paris, 1674, t. II, pp. 82-83) : « Dicit igitur (Avicenna) quia si posuerimus hominem in aëre velatam faciem habentem et omnino nullo sensu utentem... », etc. — Jean de la Rochelle, *La summa de anima di frate Giovanni della Rochelle*, édit. T. Domenichelli, Prato, 1882 : « Posito quod subito esset homo creatus perfectus et velato visu suo... », etc. — Matthieu d'Aquasparta, *Quaestiones disputatae selectae*, qu. V (édit. Quaracchi, t. I, p. 324) :

Je crois, pour ma part, le texte antique le plus proche de cet argument de « l'homme volant » d'Ibn Sînâ, est le texte de Plotin reproduit dans la *Théologie* du Pseudo-Aristote et mentionné dans l'avant-dernier paragraphe. Seulement le contexte n'est pas le même, et le développement de l'argument est bien distinct ; aussi, si Ibn Sînâ s'en était inspiré, ce serait d'assez loin. L'originalité d'Ibn Sînâ — jusqu'à preuve du contraire — reste donc intacte.

Comme le note justement Ét. Gilson, cet « argument de l'homme volant » eut un immense succès au moyen âge latin et jusqu'à Descartes qui le reprend à son compte dans son *Discours de la Méthode* quand il dit : « examinant avec attention ce que j'étais, et voyant que je pouvais feindre que je n'avais aucun corps, et qu'il n'y avait aucun monde, ni aucun lieu où je fus, mais que je ne pouvais pas feindre, pour cela, que je n'étais point ; et qu'au contraire, de cela même que je pensais à douter de la vérité des autres choses, il suivait très évidemment et très certainement que j'étais ; au lieu que, si j'eusse seulement cessé de penser, encore que tout le reste de ce que j'avais jamais imaginé, eût été vrai, je n'avais aucune raison de croire que j'eusse été : je connus de là que j'étais une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser, et qui, pour être, n'a besoin d'aucun lieu, ni ne dépend d'aucune chose matérielle. En sorte que ce Moi, c'est-à-dire, l'âme par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement distincte du corps, et même qu'elle est plus aisée à connaître que lui, et qu'encore qu'il ne fût point, elle ne laissait pas d'être tout ce qu'elle est »[1].

On voit très clairement que Descartes ne fait dans ce paragraphe que reproduire l'essentiel de l'argument de l'« homme volant » d'Ibn Sînâ, sans mentionner le nom de celui-ci ni ici ni dans toutes ses œuvres. Pourtant, la traduction latine[2] de la psychologie d'*al-Shifâ* (VI *Naturalium)* fut accessible à Descartes, outre les citations des auteurs du Moyen âge énumérés plus haut (voir p. 669, n. 3) !

« Probatio minoris apparet per Avicennam VI *Naturalium,* tract. I, cap. 1, ubi dicit, quod si crearetur unus homo suspensus in aere... », etc. — Vital du Four, *Huit questions disputées sur le problème de la connaissance,* qu. IV, 1 (édit. F. Delorme, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge,* t. II (1927), p. 242 : « ... ut patet per Avicennam, VI *Naturalium,* trad. I, cap. 1 in fine, ubi dicit quod si crearetur unus homo et poneretur per impossibile in aëre... », etc. Ce dernier texte, faussement attribué à Duns Scot à cause de son insertion dans l'apocryphe scotiste *De rerum principio,* a été noté par C. R. S. Harris, *Duns Scotus,* Oxford, 1927, t. I, p. 27, note 5, qui compare avec raison Descartes, *Discours de la méthode,* IVe Partie : « Voyant que je pouvais feindre que je n'avais aucun corps... mais que je ne pouvais pas feindre pour cela que je n'étais point... », etc.

(1) R. Descartes : *Discours de la méthode,* IV, pp. 32-33, éd. Adam et Tannery : *Œuvres de Descartes,* t. VI : Discours de la méthode et essais. Paris, Léopold Cerf, 1902. Nous avons tenu à reproduire ce texte *in extenso,* pour que saute aux yeux du lecteur l'emprunt qu'en fait Descartes, au lieu de nous contenter d'y référer, ce qui n'aurait pas, la paresse du lecteur aidant, le même effet.

(2) Avicenna : *Opera.* Venetiis, 1508.

L'âme est une substance

Après avoir établi l'existence de l'âme, Ibn Sînâ se demande alors (ch. 3) si c'est une substance.

Nous avons établi que l'âme n'est pas un corps. Si l'on établit qu'à une certaine âme convient l'indépendance avec son essence, il n'y aura pas de doute qu'elle est une substance. Cela s'établit par rapport à quelques êtres dont on dit qu'ils ont des âmes (les hommes), mais non pas par rapport à d'autres, comme l'âme végétative et l'âme animale, car pour celles-ci il est évident que l'âme est le principe de la génération et de la croissance. Mais la matière proche, qui fait que ces âmes existent, est une certaine disposition et un certain mélange *(mizâj)* ; elles ressentent ce qu'elles ont, par ce mélange et cette disposition, grâce à la subsistance de l'âme, et c'est l'âme qui fait maintenir cette matière en cet état. Il ne se peut pas que le sujet proche (= la matière proche) se trouve en possession de sa nature par une autre cause que l'âme, puis l'âme l'a rejoint comme quelque chose qui n'a aucun rôle dans sa conservation et sa croissance, comme c'est le cas des accidents qui existent en fonction des sujets sans qu'ils constituent leurs essences.

L'âme est la perfection du corps, c'est elle qui le fait être ce qu'il est. « L'âme n'appartient donc pas aux accidents par lesquels les espèces ne reçoivent pas de diversité et qui n'entrent pas dans la constitution du sujet d'inhésion [= le corps]. Donc, l'âme est perfection comme substance, non comme accident. »[1].

Mais s'il est établi ainsi que l'âme est une substance, de quel genre de substance est-elle ? Ce n'est pas une substance séparée, « car toute substance ne se sépare pas : ni la matière, ni la forme n'est séparée »[2].

L'unicité de l'âme

« Cette substance est unique en toi ; plutôt, elle est toi, on le vérifie. Elle a des ramifications, des facultés dispersées dans tes organes, et lorsque tu sens quelque chose par quelqu'un de tes organes, ou que tu imagines, désires, t'irrites, la connexion qu'il y a entre cette substance et ces branches jette en elle une disposition telle qu'elle crée, par la répétition, une certaine docilité, ou mieux une habitude et une [seconde] nature qui deviennent maîtresses de cette substance dirigeante ainsi que le font les dispositions stables [*habitus*]. Mais comme cela se produit aussi en [sens] inverse, souvent une certaine disposition intellectuelle commence, puis s'amplifie dans cette substance dirigeante, alors la connexion en transporte l'influence aux ramifications, ensuite aux organes »[3].

(1) Ibn Sînâ : *al-Shifâ'*, psychologie, tr. fr., p. 23.
(2) *Ibidem*, p. 33 du texte arabe (éd. Ján Bakoš).
(3) Ibn Sînâ : *al-Ishârât*, pp. 121-22, éd. Forget, tr. fr., p. 311.

Malgré donc la diversité de ses actes, de ses facultés, et de ses fonctions, l'âme est une et unique. La diversité de ses actes vient de la diversité de ses facultés. Ces actes diffèrent par l'intensité et la faiblesse, ou par la célérité et la lenteur, ou par la privation et l'*habitus* (par exemple : le doute diffère de l'opinion, puisque le doute est la non-croyance au sujet des deux extrêmes d'une idée, tandis que l'avis [al-ra'y] est la croyance en un des deux extrêmes), etc.

Ces facultés de l'âme se divisent — en une première division — en trois sortes : (1) l'âme végétale, qui est l'entéléchie première d'un corps naturel organisé, en tant qu'il naît, croît et se nourrit ; (2) l'âme animale, qui est l'entéléchie première d'un corps naturel organisé en tant qu'il saisit les particuliers, et se meut par la volonté ; (3) l'âme humaine, qui est l'entéléchie première d'un corps naturel organisé, en tant qu'on lui attribue qu'il fait les actes qui se font par le choix délibéré et la déduction basée sur le discernement, qu'il saisit les notions universelles.

Mais laissons ces facultés, leurs fonctions et leur localisation, et attachons-nous aux théories plus propres à Ibn Sînâ.

La constitution de l'âme raisonnable n'est pas imprimée dans une matière corporelle

L'une de ces théories, et qui a joué un grand rôle dans les discussions psychologiques et théologiques du moyen âge latin, est celle concernant la spiritualité de l'âme. Ibn Sînâ traite ce problème dans le chapitre 2 de la 5e *maqâlah* du VIe *fann* (= Psychologie) de la physique d'*al-Shîfâ'* (pp. 206-218, de l'éd. Jan Bakoš) où il prouve que la constitution (qawâm) de l'âme raisonnable n'est pas imprimée dans une matière corporelle. Voici notre[1] traduction des passages essentiels de ce chapitre très important :

« Il n'y a pas de doute que l'homme possède quelque chose, une certaine substance qui reçoit et accueille les intelligibles[2]. Nous disons que la substance, qui est le lieu des intelligibles, n'est ni un corps, ni subsistant dans un corps en tant que faculté en lui ou une forme de lui. Car, si le lieu des intelligibles était un corps ou une grandeur quelconque, alors ou bien la forme intelligible y occuperait une chose unique et indivisible, ou bien elle y occuperait une chose divisible. La chose indivisible d'un corps est sans aucun doute une extrémité punctiforme. Examinons d'abord si son lieu peut être une extrémité indivisible. Nous disons que c'est impossible, car le point est une limite, qui ne se distingue pas de la ligne, ni en position ni en la grandeur qui y aboutit, d'une distinction pour laquelle le point serait une chose où quelque chose s'établit sans

(1) Parce que la traduction de Ján Bakoš ici n'est pas du tout satisfaisante (pp. 148-157).

(2) Bakoš incorpore cette phrase dans le titre du chapitre ; mais en fait c'est le début de celui-ci. C'est le mot : « nous disons... » qui l'a fait penser ainsi.

être dans quelque chose de cette grandeur ; mais comme le point ne se sépare pas par lui-même, étant donné qu'il est une extrémité essentielle à ce qui est grandeur *per se*, de même il est possible de dire, d'une certaine manière, qu'une extrémité s'y établit dans la grandeur dont il est la limite ; il est donc mesuré par cette grandeur par accident. Comme il est mesuré par lui par accident, de même il se termine par accident avec le point. Alors on aura une limite par accident avec une étendue par essence. Mais, si le point était capable de recevoir quelque chose, il aurait une essence distincte. Donc, le point aurait deux côtés : un côté qui serait contigu à la ligne dont il s'est distingué, et un autre côté qui est différent d'elle et opposé à elle (à la ligne). Il serait alors séparé de la ligne par sa constitution, et la ligne qui s'en sépare aurait une limite, et sans aucun doute ce serait un autre (point) qui rencontrerait le point, et alors ce point-là serait la limite de la ligne et non pas celui-ci. Parler de celui-là et de celui-ci serait la même chose. Ceci aboutirait à ce que le point ferait le couple avec la ligne, étant ou bien finie ou infinie. Or, cela fut démontré, en d'autres endroits, être impossible. Il est donc évident que par le déroulement du point un corps ne peut pas être constitué ; et que le point n'a pas une position propre. Il n'y a pas d'inconvénient à ce que nous référons à l'une des extrémités des deux (points) en disant que les deux points qui sont contigus à un seul point par ses deux côtés ou bien ils sont séparés par un point intermédiaire et par là ils ne sont pas tangents. Il s'ensuivrait que le (point) intermédiaire se diviserait, conformément aux principes que tu as déjà appris. Or, c'est impossible. Ou bien le (point) intermédiaire n'empêcherait pas les (deux points) entourants de se mettre en contact. Dans ce cas, les formes intelligibles seraient inhérentes dans tous les points, et tous les points seraient comme un seul point. Or, nous avons déjà posé que ce point un est séparé de la ligne ; la ligne, en tant qu'elle se sépare de lui (du point) a une autre extrémité par laquelle elle se sépare de lui. Alors ce point serait distinct de lui (var. d'elle) en position. Mais nous avons posé que tous les points furent de même position. Cela est donc absurde. Il est donc faux que le lieu des intelligibles dans le corps est une chose indivisible.

Reste donc que leur lieu dans le corps est une chose divisible. Supposons une forme intelligible dans une chose divisible. Si nous supposons des divisions dans la chose divisible, il adviendra à la forme de se diviser. Alors, ou bien les deux parties sont semblables, ou bien elles ne sont pas semblables. Si elles sont semblables, comment de deux se compose ce qui n'est pas elles, puisque le tout, en tant que tout n'est pas la partie, à moins que ce tout soit une chose qui se formera d'elles, quant à l'augmentation dans la grandeur ou l'augmentation dans le nombre, et non pas quant à la forme. Alors la forme intelligible serait une figure ou un nombre ; mais toute forme intelligible n'est pas une figure ou un nombre ; et alors la forme deviendrait imaginative, et non intelligible. Tu sais qu'il n'est pas possible de dire que chacune des deux parties est elle-même

le tout. Comment en serait-il autrement, puisque la seconde entre dans la notion du tout, et est hors la notion de l'autre partie. Il est donc clair et évident que l'une d'elles seulement ne désigne pas l'idée même de perfection.

Si elles ne sont pas semblables, voyons comment cela pourrait être, et comment la forme intelligible pourrait avoir des parties dissemblables. Car, les parties dissemblables ne peuvent être que les parties de la définition, qui sont les genres et les différences (spécifiques). De cela découleraient des absurdités, parmi lesquelles celle-ci : que toute partie du corps peut être divisée en puissance jusqu'à l'infini ; donc il faut que les genres et les différences soient infinis en puissance. Or, cela est absurde. Il est donc vrai que les genres et les différences essentielles d'une chose ne sont pas infinis en puissance, et il n'est pas possible d'imaginer une division qui distinguerait le genre et la différence. Même il n'est pas douteux que s'il y a un genre et une différence qui mériteraient une distinction dans le lieu, cette distinction ne s'arrêterait pas à l'imagination de la division. Il faut donc que les genres et les différences soient, en acte aussi, infinis. Or, il est établi que les genres, les différences et les parties de la définition d'une seule chose sont finis sous tous les rapports. Si les genres et les différences pouvaient être infinis en acte, il n'aurait été pas possible pour eux de se réunir dans un corps sous cette forme ; car cela nécessiterait que le même corps serait disjoint par des parties infinies en acte.

De plus, mettons que la division est advenue à ce qui est d'un côté et qu'on a séparé d'une part le genre, et d'autre part la différence. Si nous changeons la division, alors, ou bien : il y aura d'un côté la moitié d'un genre et la moitié d'une différence, ou bien il faut que le genre et la différence passent aux deux parties ; et le genre et la différence chacun penche vers une partie de la division. Alors notre hypothèse imaginative, ou notre division imaginative tournerait dans le lieu du genre et de la différence, et chacun d'eux s'inclinera vers un certain côté, selon la volonté de quelqu'un d'extérieur. Mais cela ne sert à rien. Car, nous pouvons engager une partie dans l'autre. De plus, tout intelligible ne peut pas être divisé en intelligibles plus simples que lui ; en effet, il y a des intelligibles qui sont les plus simples des intelligibles, et qui sont les principes de composition dans les autres intelligibles ; ils n'ont ni genres, ni différences (spécifiques) ; ils ne se divisent pas : ni selon la quantité, ni selon la notion. Donc, il n'est pas possible que les parties supposées soient semblables, chacune d'elles étant dans l'idée du tout. Mais le tout ne résulte que par la réunion uniquement. — Il n'est pas non plus possible qu'elles soient dissemblables ; donc il n'est pas possible que la forme intelligible se divise. Et puisque la forme intelligible ne peut pas être divisée, ni qu'elle occupe une extrémité indivisible d'une grandeur, et qu'il lui faut un réceptacle en nous, il faut affirmer que le lieu des intelligibles est une substance qui n'est pas un corps. Ni non plus leur réceptacle

en nous est une faculté dans un corps, car il (ce réceptacle) serait divisible comme le corps, et lui adviendraient les autres absurdités. Mais le réceptacle de la forme intelligible est en nous une substance incorporelle »[1].

Ce premier argument fut résumé dans le *Najâh* d'une manière plus claire ainsi :

« Nous estimons que la substance qui est le substratum des intelligibles n'est pas un corps et ne subsiste pas dans un corps de manière à être une faculté résidante, ou une forme, du corps. Si le substratum des intelligibles était un corps ou une grandeur quelconque, le corps — qui est le substratum des formes — serait indivisible ou divisible. Voyons d'abord si un tel substratum peut avoir une partie qui n'est plus divisible. Je crois que cela est absurde, puisqu'un point est une sorte de limite et sa position ne peut pas être distinguée de la ligne ou de la grandeur dont il est la limite. Donc, si quelque chose pouvait être imprimé sur lui, il devrait être imprimé sur une partie de cette ligne. Mais si le point n'existe pas séparément, mais est une partie essentielle de ce qui est en lui-même une quantité, on peut dire que, dans un certain sens, quelque chose qui est inhérent dans cette quantité (c'est-à-dire la ligne) dont le point est la limite, doit aussi être inhérent dans ce point et par là devenir accidentellement qualifié par lui. Quand cela arrive, il reste aussi accidentellement limité par ce point. Si le point était séparé et pouvait recevoir quelque chose, il serait une entité indépendente subsistant par elle-même et aurait deux côtés : un côté contigu à la ligne de laquelle il est distingué, et un autre côté opposé à lui. Il (le point) serait alors séparé de la ligne qui aurait une limite autre que le point qui le touche. Alors ce point-là et non pas celui-ci serait la limite de la ligne, et on serait en face du même problème répété *ad infinitum*. Il s'ensuivrait de cela que la répétition finie ou infinie des points produit une ligne, mais nous avons montré ailleurs que c'est absurde. Il est donc clair que les points ne sont pas réunis dans une ligne en s'assemblant les uns avec les autres. Il est clair aussi que le point n'a pas une position propre et distincte. On pourrait, quand même, référer à une partie des arguments donnés pour montrer l'absurdité de cette opinion, et dire :

(1) ou bien un certain point donné, qui se trouve au milieu de deux autres points séparés, les sépare, de manière à ce qu'ils ne se rencontrent pas. S'il en est ainsi, alors avec une intuition rationelle primaire, il s'ensuit que chacun des deux est particularisé par une certaine partie du point intermédiaire qu'il touche, et alors le point intermédiaire serait divisé. Mais cela est absurde ;

(2) ou bien la partie intermédiaire n'empêche pas les deux points latéraux de se toucher. La forme rationnelle serait alors inhérente à tous les points à la fois, et tous les points (qui s'interpénètrent selon cette

(1) Ibn Sînâ : *al-Shifâ'*, psychologie, pp. 206-210, éd. Ján Bakoš.

supposition) seraient comme un seul point. Mais nous avons déjà supposé que ce point est séparé de la ligne, et par conséquent la ligne, séparée de lui, a une autre limite que le point par la limite duquel il est séparé du point en question. Alors ce point (qui sépare la ligne — du point en question) aurait une autre position qui diffère de ce point. Mais nous avons déjà posé que tous les points ont une seule position commune. Cela est une contradiction. C'est pourquoi l'opinion que le substratum des intelligibles est quelque partie indivisible du corps est fausse.

L'autre solution est que le substratum des intelligibles (si leur substratum est un corps) est quelque chose de divisible. Supposons une forme intelligible en quelque chose de divisible. Une forme, supposée ainsi comme subsistante en quelque chose qui est divisible en quelque sorte, serait elle-même accidentellement divisible. Alors les deux parties de la forme seraient ou bien semblables, ou bien dissemblables. Si elles sont semblables, pourquoi donc leur composé est-il quelque chose de différent d'elles ? Car le tout, en tant que tel, est différent de la partie. Si les parties étaient tout à fait semblables, la seule différence que leur totalité ferait est une augmentation selon la quantité ou selon le nombre, mais non pas selon la forme. Mais, s'il en est ainsi, alors la forme intelligible serait une certaine figure ou un certain nombre. Pourtant, aucune forme intelligible n'a ni figure ni nombre, sinon la forme serait représentationnelle et non pas intelligible.

Voici un autre argument plus clair. Il n'est pas possible de dire que la notion de chacune des deux parties est exactement la même que celle du tout, car, si la seconde partie n'entre pas dans la notion du tout, il est nécessaire qu'au début nous devions réserver la notion du tout à la première partie seulement et non pas aux deux. Mais si elle entre dans la notion du tout, il est clair que chacune de ces deux parties seule ne peut pas indiquer exactement la notion du tout complet.

Si, d'autre part, les deux parties de la forme sont dissemblables, voyons en quel sens une forme intelligible peut avoir de telles parties. Ces parties dissemblables peuvent être seulement les parties de la définition, à savoir les genres et les différences. De cela beaucoup d'absurdités s'ensuivraient nécessairement ; par exemple, chaque partie du corps est aussi divisible à l'infini, en puissance, de sorte que les genres et les différences doivent être aussi infinis en puissance. De plus, ce n'est pas la supposition de la division qui produit la distinction entre le genre et les différences ; s'il y avait un genre et une différence qui nécessitaient une distinction dans le substratum, la division ne dépendrait pas certainement de la supposition. Il s'ensuivrait nécessairement que les genres et les différences seraient infinis en acte, eux aussi. Mais il a été établi que les genres, les différences et des parties de la définition d'une seule chose sont, sous tous les rapports, finis. S'ils étaient infinis en acte, ils n'auraient pas pu se réunir dans le corps sous cette forme, car cela aurait nécessairement pour conséquence qu'un seul corps serait divisible à l'infini, en acte.

D'autre part, supposons que la division a lieu d'une certaine manière, et qu'elle a mis le genre sur un côté, et les différences sur un autre côté. Si cette manière de diviser est changée, elle mettrait mi-genre plus mi-différence d'un côté, et les autres moitiés d'un autre côté. Ou bien le genre et les différences changeraient de place, de sorte que dans notre supposition ou imagination la position du genre et des différences tournerait, et chacun d'eux se mouvrait dans n'importe quelle direction selon la volonté d'une personne extérieure. Mais ceci n'est pas la fin, parce que nous pouvons continuer en introduisant une nouvelle division à l'intérieur d'une division et ainsi de suite jusqu'à l'infini.

De plus, ce n'est pas tout intelligible qui soit divisible en de plus simples intelligibles, car certains intelligibles sont les plus simples et servent comme principes pour des (intelligibles) plus composés. Ils n'ont ni genres, ni différences (spécifiques), et ils ne sont pas divisibles selon la quantité ni selon le concept. Il n'est pas possible, donc, que les parties supposées de la forme devraient être dissemblables de sorte que chacune d'elles est, en concept, différente du tout et le tout est formé de leur réunion.

Si donc la forme intelligible est indivisible, et qu'elle n'est pas inhérente à une partie indivisible d'une grandeur, et, en même temps, il y a en nous quelque chose qui la reçoit — il est clair que le substratum des intelligibles est une substance qui n'est ni un corps, ni une faculté corporelle telle qu'elle serait sujette aux accidents du corps, à savoir la division et toutes les absurdités que cela comporte. »[1].

F. RAHMAN[2] fait remarquer que ce chapitre semblerait avoir pour source Aristote : *De Anima*, I, ch. 3, p. 407, où Aristote accuse Platon d'avoir fait du νοῦς une grandeur, dans le Timée. Aristote dit : « L'intellect est un et continu comme l'intellection, et l'intellection s'identifie aux concepts. Or, ceux-ci présentent une unité de consécution comme le nombre, et diffèrent en cela de la grandeur. Voilà pourquoi l'intellect à son tour ne peut être continu comme celle-ci, mais ou bien il sera sans parties, ou bien sa continuité ne sera pas celle d'une grandeur quelconque.

En outre, comment pourrait-il donc bien penser s'il est une grandeur ? Pensera-t-il par tout lui-même ou par l'une quelconque de ses parties ? « Par une partie » signifie soit selon la grandeur, soit selon le point — si toutefois le point mérite le nom de partie. Si donc il pense selon le point, comme les points sont infinis en nombre, il appert que jamais l'intellect ne pourra les parcourir. Mais s'il pense selon la grandeur, il pensera la même chose une pluralité ou une infinité de fois. Or, manifestement il ne le peut faire qu'une seule fois. Si d'ailleurs il lui suffit d'entrer en contact avec l'objet par l'une quelconque de ses parties, à quoi bon le mouvement

(1) Ibn Sînâ : *al-Najâh*, psychologie, ch. IX, édition M. Sabry al-Kurdî, Le Caire, 13.
(2) F. Rahman : *Avicenna's psychology*, an english translation of *Kitâb al-Najât*, book II, chap. VI, p. 100. Oxford University Press, 1952.

circulaire ou, absolument, la grandeur qu'on lui attribue? Et s'il lui faut penser l'objet par le contact de sa circonférence entière, que devient le contact des parties? De plus, comment pensera-t-il le divisible par l'indivisible ou l'indivisible par le divisible? »[1].

Mais ce texte d'Aristote ne constitue, par rapport au texte d'Ibn Sînâ qu'un petit noyau sans aucun développement ni élaboration. On ne trouve pas non plus chez Philopon (*De Anima*, 127 sqq.), ni chez Thémistius (*De Anima*, 20 sqq.) un développement comparable à celui d'Ibn Sînâ ; et les textes de ces deux commentateurs auxquels réfère F. Rahman sont sans rapport avec l'exposé d'Ibn Sînâ. Aussi faut-il ou bien chercher ailleurs que chez ces deux commentateurs la source de l'exposé d'Ibn Sînâ, ou bien inscrire au crédit de celui-ci cette entière argumentation. Jusqu'à preuve de contraire, nous choisirons la seconde alternative.

Un autre argument

Puis Ibn Sînâ donne un autre argument. Il dit dans le *Shîfâ'* :

« Nous pouvons démontrer cela par un autre argument. Nous disons que la faculté intellectuelle abstrait les intelligibles de la quantité déterminée, du lieu, de la position et d'autres (catégories) énumérées auparavant. Nous devons examiner l'essence de cette forme abstraite de la position comment est-elle abstraite d'elle : est-ce par rapport à la chose dont on a pris (quelque chose), ou par rapport à la chose qui a pris (quelque chose)? Je veux dire que l'être de cette vérité intelligible abstraite de la position est-il dans l'existence extérieure, ou dans l'existence conçue dans la substance intelligente? Or, il est impossible de dire que c'est ainsi dans l'existence externe. Il ne reste que de dire qu'elle est séparée de la position et du lieu dans son existence *in mente*. Quand elle existe *in mente*, elle n'a pas de position, elle n'est pas susceptible de référence, de localisation, ou de division ou de quelque chose de la sorte. Elle ne peut donc pas être dans un corps.

En outre, si la forme unique non divisible, qui est pour des choses indivisibles quant au concept, s'imprime dans une matière divisible qui a des dimensions — alors : ou bien il n'y a pas — pour aucune de ses parties supposées selon ses directions — de rapport à la chose intelligible dont l'essence est une, qui est indivisible et abstraite de la matière, ou bien il y a un rapport avec chacune de ses parties supposées, ou bien il y a un rapport avec les unes à l'exclusion des autres. Si donc aucune d'elles ne (le) possédait, leur totalité ne le possèderait non plus, car ce qui se compose de choses séparées est aussi séparé. Si c'est pour quelques-

(1) Aristote : *De l'âme*, I, 3, p. 407, ll. 6-19. Tr. E. Barbotin, éd. Les Belles Lettres, Paris, 1966, pp. 14-15.

unes à l'exclusion des autres, celles qui n'ont pas le rapport n'appartiendraient en rien à l'idée de celles-là. Si pour chaque partie supposée il y a un certain rapport, toute partie supposée en elle, telle qu'elle est, aurait un rapport ou bien avec l'essence, ou bien avec une partie de l'essence. Si pour toute partie supposée il y a un rapport avec l'essence telle qu'elle est, alors les parties ne seraient pas les parties du concept de l'intelligible, mais chacune d'elles est intelligible en elle-même, séparément. Si toute partie possédait un rapport, autre que le rapport de l'autre partie avec l'essence, il est connu que l'essence serait divisible dans l'intelligible. Or, nous l'avons déjà posée comme indivisible. C'est là une absurdité. Si l'une d'entre elles avait un rapport avec quelque chose de l'essence et qu'une autre eût un rapport avec une autre partie de l'essence, la division de l'essence serait plus manifeste[1].

De cela il est manifeste que les formes imprimées dans la matière corporelle ne peuvent être que des images des choses particulières divisibles, et chacune de ses parties a un rapport, en acte ou en puissance, avec une partie de l'image. En outre, la chose multiple dans les parties de la définition a, quant à la perfection (ou entéléchie), l'unité de ce qui est indivisible. Voyons donc comment cette existence unique, en tant qu'une, se dessine dans le divisible ; et alors ce qu'on dirait d'elle et de ce qui est indivisible par définition serait le même.

De plus, il est établi pour nous que les intelligibles supposés, — dont il est de la nature de la faculté raisonnable d'intelleger en acte chacun d'eux — sont infinis, en puissance. Et il est établi pour nous que la chose, qui est capable d'accomplir des choses infinies en puissance, ne peut pas être un corps, ni une faculté dans un corps. Nous avons établi cela dans les sections précédentes. Il ne se peut point donc que l'essence, qui conçoit les intelligibles, soit subsistante dans un corps, ni que son action se fasse dans un corps ou par un corps »[2].

Voilà le texte d'*al-Shifâ'*. Voyons maintenant, pour plus de clarté, le texte correspondant d'*al-Najâh :*

« On peut démontrer cela par une autre manière, en disant que c'est la faculté rationnelle elle-même qui abstrait les intelligibles — d'une

(1) Le texte arabe publié par Ján Bakoš est ici fautif, et par là aussi sa traduction : « Et s'il y avait rapport de chacune avec une chose de l'essence *autre que l'essence, avec laquelle l'autre (partie) est en rapport*, la division de l'essence serait plus manifeste » (p. 152). Nous avons, pour cela, suivi la traduction latine : « Si vero una illarum habuerit comparationem ad aliquid essentie et alia ad aliud essentie habuerit comparationem, tunc divisio essentie erit manifestor » (p. 90, in Sofia Vanni Rovighi : *L'Antropologia filosofica di San Tommaso d'Aquino ;* Milano, 1965).

(2) Ibn Sînâ : *al-Shifâ'*, psychologie, pp. 210-212, éd. Ján Bakoš. Nous avons consulté également la traduction latine reproduite par Sofia Vanni Rovighi : *L'Antropologia filosofica di San Tommaso d'Aquino*, testi : Avicenna : *De anima* (pars V, chap. II), pp. 87-90. Milano, 1965 [d'après l'édition de Venise, Avicenna : *Opera*, Venetiis 1508, *De anima*, pars V.]

quantité déterminée, d'un lieu, d'une position et d'une toute autre catégorie. Examinons cette forme elle-même qui est abstraite de la position, et demandons-nous comme cela fut effectué. Cette abstraction est-elle en référence au sujet connaissant? C'est-à-dire cet intelligible est-il abstrait de la position dans son existence externe, ou dans son existence conceptuelle dans l'intelligent? Il est absurde qu'il en soit ainsi dans son existence externe ; de sorte que la seule alternative (qui nous reste) est qu'il est abstrait de la position et du lieu dans son existence dans l'intellect. Ainsi, quand la forme intelligible vient à l'être dans l'intellect, elle ne possède pas une position par laquelle elle peut être indiquée et ainsi divisée ou soumise à de semblables procédés ; c'est pourquoi elle ne peut pas être dans un corps.

D'ailleurs, quand les formes unitaires et indivisibles des choses qui sont indivisibles quant au concept sont imprimées, sur une matière divisible ayant des dimensions, alors ou bien aucune des parties supposées n'a une relation quelconque avec l'intelligible unitaire qui est indivisible et abstrait de la matière, ou bien chacune et toutes les parties supposées a un rapport avec lui, ou bien quelques parties ont ce rapport à l'exclusion des autres. Si aucune des parties n'a de rapport avec lui, alors le tout (qui est composé de parties) ne peut possiblement avoir aucun rapport avec lui. Si quelques parties ont un rapport avec lui, et les autres n'ont aucun rapport avec lui, alors les parties qui n'ont aucun rapport avec cet intelligible n'entrent pas dans son concept d'aucune manière. Mais si chaque partie supposée a un rapport quelconque avec lui, alors ou bien elle est en rapport avec l'intelligible comme un tout, ou avec une partie de lui. Si toute partie supposée de la matière où l'intelligible est inhérent a un rapport avec le tout de l'intelligible, alors les parties ne sont pas des parties de l'intelligible, mais chacune est indépendante comme une entité intelligible ; elle serait l'intelligible lui-même. Dans ce cas l'intelligible serait en acte intelligible infiniment de fois en un seul moment. Si chaque partie a un rapport différent avec cette entité, alors l'entité, comme un intelligible, doit être divisible selon le concept. Mais c'est une contradiction, car nous l'avons déjà posée comme indivisible. Si le rapport de chaque partie est avec une partie différente de l'entité intelligible, alors sa divisibilité est d'autant plus manifeste, seulement elle est inconcevable. Il apparaît de cela que les formes imprimées sur la matière sont seulement les formes extérieures d'entités particulières divisibles, et chaque partie de la première est, en acte ou en puissance, en relation avec la seconde. D'autre part, une chose qui est multiple quant à ses parties de définition est une unité quand elle est considérée comme un tout. Cette unité est indivisible. Alors comment cette unité, en tant que telle, peut-elle être imprimée sur quelque chose de divisible? Autrement, l'absurdité que nous avons mentionnée à propos de l'intelligible indivisible se ferait jour.

D'ailleurs, nous avons établi que les intelligibles supposés, dont le rôle de la faculté rationnelle est de les connaître en fait l'un après l'autre — sont

infinis en puissance. Il est certain aussi que le substratum d'une chose qui peut embrasser des choses infinies ne peut pas être un corps, ni une faculté dans un corps. Cela fut démontré dans *La Physique* d'Aristote. Il est donc impossible que l'entité qui reçoit des intelligibles doive être inhérente dans un corps, ou que son action doive être dans un corps ou par un corps. »[1].

Arguments psychologiques

Ibn Sînâ ajoute aux deux arguments exposés plus haut, d'autres arguments qui sont plutôt psychologiques que dialectiques, et qu'on peut résumer ainsi :

1. Le premier est que « l'âme humaine se connaît elle-même directement, et non par l'intermédiaire d'un instrument tel que son corps. La preuve en est que si l'âme se connaissait par l'intermédiaire d'un instrument corporel, elle ne connaîtrait pas cet instrument, mais connaîtrait seulement par lui. Or elle se connaît et elle connaît qu'elle connaît. La connaissance qu'elle a d'elle-même est donc directe, indépendante de tout organe corporel, ce qui revient à dire qu'elle n'est pas elle-même un corps. Cet argument se trouve immédiatement confirmé par une sorte de contre-épreuve : toutes les facultés de l'âme autres que la raison sont incapables de se connaître elles-mêmes. Le sens ne se perçoit pas ; l'imagination ne s'imagine pas ; il existe donc, pour l'âme raisonnable, une manière propre d'informer son corps »[2].

2. Deuxième argument : « Toutes les facultés qui usent d'un instrument corporel pour agir se fatiguent à mesure que leur action se prolonge, parce que leur instrument se fatigue à force de travailler. La simple prolongation d'un mouvement suffit à détruire la complexion naturelle de l'instrument considéré ; mais ce sont surtout les excitations sensibles intenses et pénibles qui endommagent les organes des sens au point d'en arriver à les détruire. Une lumière éblouissante aveugle, un éclat de tonnerre assourdit, si bien qu'après avoir vu une lumière très forte on n'en distingue plus une faible, non plus que l'on n'entend un son léger après avoir entendu un bruit violent. Or, il en va d'une manière exactement inverse dans l'ordre de la connaissance intellectuelle. Lorsqu'un intellect s'est exercé à acquérir les connaissances les plus difficiles, il acquiert ensuite aisément les plus faciles ; les seules fatigues ou désordres auxquels la connaissance intellectuelle soit exposée, tiennent à ce qu'elle s'aide de l'imagination qui, elle, se fatigue.

(1) Ibn Sînâ : *al-Najâh*, pp. 177-178.

(2) Ét. Gilson : « Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant », pp. 46-47, in *Arch. d'hist. doctr. et littér. du moyen âge*, IV (1929), Paris, 1929. C'est un résumé de ce que dit Ibn Sînâ dans le *Shifâ'*, *Lib. VI Nat. P. V*, *cap.* 2, f. 23-24 de la traduction latine (Venise, 1508). Le résumé correspondant d'*al-Najâh* se trouve chap. X (pp. 50-54 de la tr. anglaise de F. Rahman), 178-180 du texte arabe, éd. Kurdî, Le Caire, 1938.

3. « Enfin, toutes les parties du corps se débilitent à mesure que l'âge avance, et cet affaiblissement commence à partir de quarante ans environ. Au contraire, la faculté d'appréhender les intelligibles n'acquiert habituellement toute sa force qu'une fois passé cet âge. Elle se comporte donc d'une manière tout opposée à celle des facultés dont l'exercice est lié aux organes du corps. Ainsi l'on ne saurait douter que l'âme raisonnable soit une forme libre de sa matière » (*ibidem*, pp. 47-48).

Mais si l'âme est libre de sa matière, c'est-à-dire de son corps, pourquoi exerce-t-elle ses fonctions dans et à travers le corps ?

Ibn Sînâ répond en disant que ce sont les facultés animales qui aident l'âme raisonnable en plusieurs choses :

D'abord la sensation lui fournit les particuliers. De ces particuliers l'âme obtient quatre choses :

1) L'intellect tire les universels des particuliers, par abstraction, en privant ceux-ci de leur matière, et en faisant les distinctions qui s'imposent : le commun et le distinct, l'essentiel et l'accidentel. D'où l'âme obtient les principes de la conception, à l'aide de l'imagination.

2) L'âme établit des relations entre ces universaux, par exemple : la négation et l'affirmation.

3) L'acquisition des prémisses expériencielles, en trouvant par la sensation un prédicat nécessaire à un sujet quelconque.

4) L'acquisition des croyances probables qui méritent notre foi par suite de la tradition intense qui les transmet.

L'âme humaine se sert donc du corps pour acquérir ces principes en vue des concepts et des jugements. Une fois ces connaissances acquises, l'âme revient à elle-même. « Si, après cela, l'une des facultés inférieures l'occupe, cela la détourne complètement de sa propre activité. Mais si elle n'est pas ainsi détournée, elle n'aura plus besoin des facultés inférieures pour sa propre activité, sauf dans quelques choses où elle a besoin particulièrement de se référer encore une fois à la faculté de l'imagination pour trouver un nouveau principe en plus de ce qui fut obtenu auparavant, ou bien pour se rappeler une image. Cela arrive souvent au début, mais rarement après, et quand l'âme devient parfaite et forte, elle s'isole absolument dans ses actes, et les facultés de sensation, d'imagination et toutes les autres facultés corporelles la détournent de ses activités. Par exemple, un homme a besoin d'une bête de somme et d'autres moyens de transport ; mais une fois arrivé à la place voulue, après avoir accompli son travail et qu'il se sent réfractaire à repartir à cause de certains événements, le même moyen (de transport) qu'il avait employé pour s'y rendre, lui paraîtra un obstacle. »[1].

(1) Ibn Sînâ : *al-Najâh*, pp. 182-183 ; tr. angl., p. 56. Le passage correspondant dans le *Shifâ'* se trouve pp. 219-220, éd. Ján Bakoš.

Le commencement de l'ame

Les âmes humaines sont de la même espèce et du même concept. Si elles existaient avant les corps, elles seraient ou bien des entités multiples ou une seule entité. Mais il est impossible qu'elles soient l'un ou l'autre, comme il sera démontré plus tard. C'est pourquoi il est impossible qu'elles existent avant les corps.

Il faut se demander d'abord pourquoi il est impossible qu'elles soient numériquement multiples. Nous disons que la différence mutuelle entre les âmes, avant qu'elles soient unies aux corps, vient ou bien de leur quiddité et de leur forme, ou bien de la matière qui est multiple dans l'espace où une partie particulière est occupée par chaque matière, ou bien des différents temps propres à chaque âme quand elle se trouve dans un corps, ou bien enfin des causes qui divisent leur matière. Mais leur différence ne vient pas de leur quiddité ou de leur forme, puisque leur forme est la même. Donc leur différence vient du réceptacle de la quiddité. ou du corps auquel la quiddité est spécifiquement attachée.

L'âme, avant son union avec le corps, est une quiddité pure et simple. Il est donc impossible pour une âme d'être numériquement différente d'une autre, ou pour la quiddité d'admettre une différentiation essentielle. Cela est vrai dans tous les cas ; car la multiplicité des espèces de ces choses dont les essences sont des concepts purs est due seulement aux substrats qui les reçoivent et à ce qui est affecté par eux, ou bien due seulement à leurs temps. Mais quand elles sont tout à fait séparées, c'est-à-dire quand les catégories que nous avons énumérées ne s'appliquent pas à elles, elles ne peuvent pas différer. Il est donc impossible qu'elles aient entre elles une multiplicité ou une diversité. Il n'est pas donc vrai qu'avant d'entrer dans leurs corps, les âmes ont des essences numériquement différentes.

En outre, il est impossible que les âmes aient numériquement une seule essence, car quand deux corps arrivent à l'être deux âmes aussi arrivent à l'être en eux. Alors :

a) ou bien ces deux âmes sont deux parties de la même âme, et dans ce cas une seule chose qui ne possède aucune grandeur ni figure serait divisible en puissance. Mais cela est évidemment absurde, d'après les principes établis en physique ;

b) ou bien une âme qui est numériquement une serait en deux corps. Cela aussi est facile à réfuter.

Il est donc démontré que l'âme vient à l'être chaque fois qu'un corps apte à la recevoir existe. Le corps qui vient à l'être ainsi est le royaume et l'instrument de l'âme. C'est pourquoi l'âme, dès sa création, éprouve une sorte d'inclination qui la porte à s'occuper de son corps, à le diriger,

et à pourvoir à ses besoins. Cette affection lie l'âme spécialement à son corps, et la détourne d'autres corps qui sont différents d'elle en nature, de sorte que l'âme ne se met pas en contact avec eux sauf à travers son corps propre. Ainsi quand le principe de son individuation, c'est-à-dire ses dispositions particulières, advient à elle, elle devient un individu. Ces dispositions déterminent son attachement à ce corps particulier et forment la relation de leur convenance mutuelle, quoique cette relation et sa condition puissent nous paraître obscures. L'âme accomplit sa première entéléchie à travers le corps ; mais son développement ultérieur ne dépendra pas du corps, mais dépendra de sa propre nature.

Mais les âmes, après leur séparation d'avec les corps, restent individuelles par suite des différentes matières où elles furent, et par suite des temps de leur naissance et leurs différentes dispositions dues à leurs corps qui diffèrent nécessairement à cause de leurs conditions particulières[1].

L'Âme est immortelle

Que l'âme ne meurt pas avec la mort du corps, cela est dû au fait que toute chose qui se corrompt par la corruption d'une autre chose est en quelque rapport avec elle. Or, tout ce qui se trouve en quelque rapport avec une autre chose : ou bien son rapport avec elle est le rapport d'un équivalent dans l'existence, ou bien enfin son rapport avec elle est le rapport de quelque chose qui lui est postérieur, ou bien son rapport avec elle est le rapport de quelque chose qui lui est antérieur, et qui est antérieur par l'essence et non par le temps. Si, donc, l'âme se trouve dans un rapport d'un équivalent dans l'existence, et que cela soit essentiel et non accidentel, alors chacun sera relatif à l'autre en essence. Alors ni l'âme ni le corps ne serait une substance. Et si ce rapport est accidentel et non pas essentiel, alors avec la corruption d'un terme, seulement le rapport accidentel de l'autre terme sera anéanti, mais l'essence ne se corrompt pas pour autant. Mais si le rapport de l'âme et du corps est tel qu'elle est postérieure à lui dans l'existence, alors le corps sera la cause de l'existence de l'âme. Or, les causes sont de quatre sortes : ou bien le corps est la cause efficiente de l'âme et c'est lui qui confère à elle l'existence, ou bien il est son réceptable et sa cause matérielle — peut-être par composition, comme les éléments le sont pour le corps, ou par simplicité, comme le bronze pour la statue — ou bien le corps est la cause formelle de l'âme, ou bien enfin le corps est sa cause finale. Mais le corps ne peut pas être la cause efficiente du corps, car le corps, comme tel, n'agit pas ; il n'agit que par ses facultés. S'il pouvait agir par son essence, et non pas par ses facultés, tous les corps agiraient de la même manière. D'autre part, les facultés corporelles

(1) Ibn Sînâ : *al-Najât*, chap. XII, pp. 183-184 ; tr. angl. 56-58 ; *al-Shifâ'*, pp. 220-224, éd. Bakoš.

sont toutes ou bien des accidents ou bien des formes matérielles, et il est impossible que les accidents ou les formes subsistant dans la matière puissent produire l'être d'une entité subsistant par elle-même indépendamment de la matière, ou l'être d'une substance absolue. Il n'est pas non plus possible que le corps soit le réceptacle et la cause matérielle de l'âme, car nous avons clairement montré et démontré que l'âme n'est pas du tout et sous aucun rapport imprimée dans le corps. Donc, le corps n'est pas pourvu de la forme de l'âme, ni par simplicité ni par composition de manière à ce que certaines parties du corps sont composées et mélangées ensemble d'une certaine façon et que l'âme est imprimée après en elles. Il est, en outre, impossible que le corps soit la cause formelle ou finale de l'âme, c'est plutôt l'inverse qui est vrai.

Alors le rapport de l'âme et du corps n'est pas celui d'un effet à une cause nécessaire. La vérité est que le corps et le mélange *(mizâj)* sont une cause accidentelle de l'âme. En effet, car la matière d'un corps propre à devenir l'instrument de l'âme et son propre substratum vient à l'être, les causes séparées donnent l'être à l'âme individuelle, et c'est ainsi que l'âme procède d'elles. Car il est impossible de donner l'être à des âmes différentes sans une cause spécifique. D'autre part, l'âme n'admet pas la multiplicité numérique, comme nous l'avons montré. Chaque fois qu'une chose nouvelle vient à l'être, elle doit être précédée par une matière qui est prête à la recevoir ou à avoir un rapport avec elle, comme cela est démontré dans les autres sciences. Si une âme individuelle devait venir à l'être sans un instrument par lequel elle agit et atteint la perfection, son existence serait sans objet ; mais rien n'est sans but dans la nature. En effet, quand la convenance et la préparation pour une telle relation se trouve dans l'instrument, il devient nécessaire que telle chose comme l'âme devrait procéder des causes séparées.

Mais si l'existence d'une chose nécessite l'existence d'une autre, la corruption de la première n'entraîne pas nécessairement celle de la seconde. Cela n'advient que là où son existence même subsiste par ou dans cette chose. Beaucoup de choses qui procèdent d'autres choses survivent à la corruption de celles-ci ; quand leur existence ne subsiste pas en elles, et surtout quand elles doivent leur existence à quelque chose d'autre que ce qui fut seulement préparatoire à l'élimination de leur être. Et en effet, l'être de l'âme procède réellement de quelque chose de différent du corps et des fonctions corporelles, comme nous l'avons montré ; sa source d'émanation doit être quelque chose qui diffère du corps. Ainsi quand l'âme doit son être à cette autre chose et seulement durant le temps de sa réalisation elle doit l'être au corps, son existence serait indépendante du corps, qui n'est que sa cause accidentelle ; il n'est pas donc possible de dire qu'ils ont une relation mutuelle qui nécessiterait que le corps précède l'âme en tant qu'il est sa cause nécessaire.

Voyons maintenant la troisième division que nous avons mentionnée au début, à savoir que le rapport de l'âme au corps est un rapport de la

précédence dans l'être, c'est-à-dire que l'âme précède le corps dans l'existence. Alors, ou bien la priorité est temporelle, et dans ce cas son existence ne s'attache pas au corps, puisque l'âme le précède dans le temps. Ou bien la priorité est quant à l'essence, et non pas temporelle, car l'âme ne serait pas séparée du corps quant au temps ; cette priorité veut dire que quand la première entité vient à l'être, l'être de la postérieure doit s'ensuivre. Alors, la première entité ne peut pas exister, si la postérieure est supposée non-existante. Je ne dis pas que la supposition de la non-existence de la postérieure nécessite la non-existence de la première, mais je dis que la postérieure ne peut pas être non-existante sauf quand quelque chose est advenu naturellement à la première qui l'avait faite non-existante. Donc, ce n'est pas la supposition de la non-existence de l'entité postérieure qui nécessite la non-existence de la première, mais la supposition de la non-existence de la première elle-même, car la postérieure peut être supposée non-existante seulement après que la première elle-même a cessé d'exister. Puisqu'il en est ainsi, il s'ensuit que la cause de non-existence doit advenir dans la substance de l'âme, nécessitant avec elle la corruption du corps, et que le corps ne peut pas se corrompre par une cause propre à lui-même. Mais la corruption du corps advient par une cause propre à lui-même, à savoir par des changements dans sa composition et son mélange *(mizâj)*. Il est donc faux que l'âme se trouve par rapport au corps dans la situation d'être attachée à lui par une priorité essentielle, et qu'en même temps le corps se corrompt par une cause en lui-même ; alors il n'existe pas de telle relation entre l'âme et le corps. Bref, le postérieur dépend de l'antérieur, mais l'antérieur par essence ne peut pas dépendre du postérieur.

Puisqu'il en est ainsi, toutes les formes de rapport entre le corps et l'âme sont donc démontrées être fausses ; il ne reste plus que d'affirmer que l'âme, dans son existence, n'a aucune relation avec le corps ; mais elle est en relation avec d'autres principes qui ne sont pas sujets au changement ou à la corruption.

Que l'âme ne peut pas du tout admettre aucune corruption, voici une preuve décisive : « Tout ce qui peut se corrompre par une raison quelconque a en lui-même la *puissance*[1] de se corrompre, et avant la corruption il a l'*acte* de subsister. Mais il est absurde que la même chose a, *sous le même rapport*, la puissance de se corrompre et l'acte de subsister ; sa *puissance* de corruption ne peut pas être due à sa subsistance actuelle, car le concept de la puissance est contraire à celui de l'acte. En outre, la relation de cette puissance est opposée à la relation de cette actualité, car l'une est en rapport avec la corruption, et l'autre avec la subsistance. Ces deux concepts sont à attribuer à deux facteurs différents dans la chose concrète. D'où nous disons que l'actualité de la subsistance et la *puissance* de la corruption peuvent être combinées dans les choses combinées et dans

(1) « Puissance » en italique s'oppose à *acte* ou *être en acte*.

de telles choses qui subsistent dans les choses composées. Mais ces deux concepts ne peuvent pas se réunir dans des choses simples dont l'essence est séparée. Je dis, dans un autre sens absolu, que ces deux concepts ne peuvent pas exister ensemble dans une chose simple dont l'essence est unique. Cela parce que toute chose qui persiste et a la *puissance* de corruption a aussi la *puissance* de subsister, puisque sa subsistance n'est pas nécessaire. Quand elle n'est pas nécessaire, alors elle est possible ; or, la possibilité est de la même nature que la *puissance*. Ainsi la *puissance* de subsistance est dans sa substance même. Mais il est clair que l'actualité (= l'état d'être en acte) de subsistance d'une chose n'est pas la même que sa *puissance* de subsistance. Donc l'actualité de subsistance est un fait qui advient au corps qui a la *puissance* de subsister. C'est pourquoi cette *puissance* n'appartient pas à quelque chose qui est en acte, mais à quelque chose dont l'existence en acte est seulement un accident et ne constitue pas son essence réelle. Il s'en suit nécessairement que son être est composé d'un facteur dont la possession donne l'existence en acte à cette chose (ce facteur est la forme dans tout existant concret), et un autre facteur qui atteint cette existence en acte, mais qui, en lui-même, a seulement la *puissance* d'exister (et ce facteur est la matière dans l'existant concret).

Ainsi, si l'âme est absolument simple et n'est pas divisible en matière et forme, elle ne pourra pas se corrompre. Mais si elle est composée, laissons de côté le composé et considérons seulement la substance qui est sa matière. Nous disons : ou bien la matière continuera à être divisible et alors la même analyse continuera d'être appliquée à elle, et nous aurons une régression à l'infini — ce qui est absurde ; ou bien cette substance et base ne cessera jamais d'exister. Mais s'il en est ainsi, notre discours présent est consacré à ce facteur qui est la base et l'origine (c'est-à-dire la substance), et non pas au composé qui est composé de ce facteur et un autre. Il est donc évident que toute chose, qui est simple et n'est pas composée, ou qui est l'origine et la base (c'est-à-dire la substance) du composé, ne peut pas, en elle-même, posséder aussi bien l'actualité de la subsistance et la *puissance* de la corruption. Si elle a la *puissance* de se corrompre, elle ne peut pas avoir l'actualité de la subsistance ; et si elle a l'actualité de la subsistance et de l'existence, elle ne peut pas avoir la *puissance* de la corruption. Il est donc manifeste que la substance de l'âme n'a pas la *puissance* de la corruption. Des choses qui viennent à l'être et qui se corrompent, le corruptible est seulement le composé concret. La *puissance* de se corrompre et de subsister en même temps n'appartient pas à quelque chose qui confère l'unité au composé, mais elle appartient à la matière qui, en puissance, admet ces deux contraires. Alors le composé corruptible, en tant que tel, ne possède ni la *puissance* de subsister ni celle de se corrompre, ni les deux à la fois. Quant à la matière elle-même, ou bien elle a une subsistance qui n'est pas due à aucune *puissance*, qui lui donne la capacité de subsister —

comme d'aucuns le pensent —, ou bien elle a une subsistance par une *puissance* qui lui donne la subsistance, mais qui n'a pas la *puissance* de se corrompre ; cette dernière étant quelque chose qu'elle acquiert. La *puissance* de corruption d'entités simples qui subsistent dans la matière est due à la matière et n'est pas dans leur substance. L'argument qui prouve que tout ce qui vient à l'être se corrompt, par suite de la finitude des *puissances* de subsistance et de corruption — n'est valable que pour ces choses dont l'être est composé de matière et de forme. La matière a la *puissance* que cette forme peut subsister en elle, et en même temps la *puissance* que cette forme peut cesser d'exister en elle. Il est donc évident que l'âme est absolument incorruptible. Voilà ce que nous avons voulu prouver. »[1].

Réfutation de la doctrine de la transmigration des âmes

Il nous reste de parler d'un dernier point auquel a touché Ibn Sînâ dans sa psychologie, à savoir : sa réfutation de la doctrine de la métempsychose, « d'après laquelle une même âme peut animer successivement plusieurs corps, soit humains, soit animaux ou même végétaux »[2], qui fut professé par, entre autres, Platon, Pythagore et Plotin.

Aristote réfute cette doctrine en deux passages de son *De Anima:*

a) Dans le premier, il reproche aux pythagoriciens, et à travers eux à Platon qui adopta leur doctrine, de n'avoir pas déterminé la relation exacte entre l'âme et le corps. « On rattache, dit-il, l'âme à un corps et on l'introduit en lui, sans aucunement définir la cause de cette union ni l'état du corps en question. Il semblerait pourtant que ce fût indispensable. C'est en effet grâce à un élément commun qu'un terme agit en quelque manière et que l'autre pâtit, que l'un est mû et que l'autre meut, et aucun de ces rapports mutuels ne s'établit entre des termes pris au hasard. Or, nos théoriciens s'efforcent seulement de déterminer quelle sorte d'être est l'âme, mais pour le corps qui doit la recevoir ils n'apportent plus aucune détermination ; comme s'il se pouvait, conformément aux mythes pythagoriciens, que n'importe quelle âme pénètre dans n'importe quel corps ! [Opinion absurde], car il semble que chaque corps possède une forme et une figure particulière »[3].

b) Dans le second il reprend la même idée en disant que c'est « à juste raison que, selon certains penseurs, l'âme n'existe pas sans un corps, ni

(1) Ibn Sînâ : *al-Najâh*, pp. 187-189, éd. du Caire, 1938 ; tr. angl., chap. XIII, pp. 61-63, Oxford-London, 1952.
(2) Lalande : *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, s.v., p. 623, 10e éd. Paris, 1968.
(3) Aristote : *De l'âme*, I, ch. 3, p. 407 b 15-24. Tr. fr. par E. Barbotin, p. 16, éd. Les Belles Lettres, Paris, 1966.

ne s'identifie à un corps quelconque : elle n'est pas un corps, en effet, mais quelque chose du corps, et c'est pourquoi elle se trouve dans un corps, et *dans tel corps déterminé*. On ne peut donc, à la façon de nos devanciers, la faire entrer dans un corps et l'y adapter sans préciser aucunement la nature et la qualité de celui-ci [= le corps] : l'expérience montre, au contraire, que n'importe quoi ne peut recevoir n'importe quoi. La même conclusion résulte aussi du raisonnement : pour chaque chose l'entéléchie se réalise par la loi de nature dans le sujet en puissance, c'est-à-dire en telle matière appropriée. »[1].

Ibn Sînâ, sur les traces d'Aristote, reprend les mêmes arguments, aussi bien dans le *Shifâ'*[2] que dans le *Najâh*[3]. Il y dit que l'union entre les âmes et leurs corps ne se fait pas par hasard. Chaque corps, une fois venu à l'être, mérite une âme particulière. Il n'y a pas de corps qui mérite des âmes, et d'autres qui ne les méritent pas, puisque les individus des espèces ne diffèrent pas dans ce qui constitue leur essence. « Si nous supposons une âme qui transmigre dans plusieurs corps dont chacun mérite pour lui-même une âme attachée à lui, alors deux âmes se trouvent dans le même corps en même temps. En outre, comme nous l'avons déjà dit, la relation entre l'âme et le corps n'est pas telle que l'âme est imprimée dans le corps, mais dans le sens que l'âme s'occupe du gouvernement du corps de manière à ce qu'elle soit consciente de ce corps, et que le corps soit influencé par ses actes. Chaque être vivant est conscient de ce qu'il a une âme unique qui le gouverne et le contrôle, de sorte que, s'il y avait une autre âme dont l'être vivant n'est pas conscient, que lui-même n'est pas conscient de soi, ni qu'il s'occupe de son corps, une telle âme n'aurait pas de relation avec son corps, car la relation ne peut être que de cette manière. »[4].

L'intellect actif

La classification des intellects chez Ibn Sînâ est très proche de celle que nous avons vue chez al-Fârâbî :

a) intellect hylique ;
b) intellect par *habitus ;*
c) intellect acquis ;
d) intellect actif.

En effet, la faculté théorique ou contemplative est une faculté dont le rôle est de s'imprimer des formes universelles abstraites de la matière.

(1) Aristote : *De l'âme*, II, ch. 2, p. 414a, ll. 19-27 ; tr. fr. E. Barbotin, p. 35.
(2) Ibn Sînâ : *al-Shifâ'*, psychologie, pp. 229-231, éd. Bakoš.
(3) Ibn Sînâ : *al-Najâh*, p. 189, éd. Kurdî, Le Caire, 1938.
(4) Ibn Sînâ : *al-Najâh*, p. 189, éd. Kurdî, tr. angl., p. 64.

Cette faculté contemplative a des relations avec les intelligibles. « Elle est d'abord dans l'état de puissance absolue ; n'ayant encore reçu aucun intelligible, elle ne connaît rien et ne peut par elle-même rien connaître ; on lui donne alors le nom d'intellect matériel : *intellectus materialis*. On peut considérer d'autre part l'intellect dans l'état de puissance facile ou possible, c'est-à-dire comme muni des premiers intelligibles à l'aide desquels il peut acquérir les autres ; lorsque nous possédons en effet les principes premiers, nous pouvons apprendre les démonstrations d'Euclide, comme un enfant qui connaît les éléments de l'écriture peut apprendre à écrire. Sous cet aspect, l'intellect apparaît comme étant déjà en acte par rapport au précédent, on lui donne donc le nom d'*intellectus in effectu*. Considérons enfin l'intellect en tant que puissance parvenue à la perfection de sa possibilité ; il peut alors présenter deux aspects. Ou bien on le considère comme s'étant rendu maître des connaissances que l'on peut déduire des premiers principes et comme capable de les considérer à tout moment : c'est l'*intellectus adeptus*, ou *accomodatus* qui ... est conféré à l'âme du dehors par l'Intelligence agente.

« Si donc nous considérons à part la classification des intellects proprement dits, chez Avicenne, nous obtenons le tableau suivant :

Intellectus...	in potentia absoluta seu intell. materialis	
	in potentia facili seu intell. in effectu	
	in potentia perfecta......	intellectus in habitu
		intellectus adeptus (accomodatus)

Intelligencia agens »[1].

L'intellect hylique est ainsi appelé par ressemblance avec la matière première qui, par elle-même, n'a aucune forme, et qui est le substratum de toute forme.

L'intellect par habitus *(al-ʿaql bi al-malakah)* est celui qui possède les premiers intelligibles, c'est-à-dire les prémisses nécessaires : par exemple, les axiomes : tels que : la partie est moins grande que le tout ; deux quantités égales à une troisième sont égales entre elles. Cet intellect peut être dit intellect en acte par rapport à l'intellect hylique.

Quand le rapport est absolu, c'est-à-dire quand la forme intelligible est présente dans l'intellect, qu'il la contemple et intellige en acte, qu'il intellige ce qu'il l'intellige en acte, il est alors un intellect acquis. Au niveau de l'intellect acquis s'achève l'espèce humaine ; et là la faculté humaine s'assimile aux principes premiers de l'être « tout entier »[2].

(1) Ét. Gilson : « Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant », pp. 60-61, in *Arch. d'Hist. doctr. et littér. du moyen âge*, IV (1929).
(2) Ibn Sînâ : *il-Najâh*, p. 166, éd. Kurdî.

Ces intellects forment une hiérarchie, et chacun sert l'autre : l'intellect acquis est servi par tous ; il est la fin dernière. Puis l'intellect en acte est servi par l'intellect par *habitus*. L'intellect hylique sert l'intellect par *habitus*.

D'autre part, l'intellect pratique sert tous ces intellects. Celui-ci à son tour est servi par l'imagination ; celle-ci est servie par des facultés : une avant elle et l'autre après elle : celle qui est avant est l'ensemble de facultés animales, et celle qui est après elle est la faculté qui conserve ce que l'imagination apporte.

Arrivons maintenant à l'Intellect (ou Intelligence) actif. Voici comment Ibn Sînâ l'explique :

« Nous disons que la faculté contemplative (m. à m. théorique) dans l'homme passe de la puissance à l'acte par l'illumination *(inârah)* d'une substance dont la nature est de produire de la lumière. Cela est ainsi car une chose ne passe de la puissance à l'acte par elle-même, mais grâce à quelque autre chose qui lui donne l'actualité. L'actualité que cette substance donne à l'intellect humain possible est les formes intelligibles. Il y a donc quelque chose qui, de sa propre substance confère et imprime à l'âme les formes intelligibles. Cette entité possède, en son essence, ainsi les formes intelligibles, et elle est, par conséquent, essentiellement un intellect. Si elle était un intellect en puissance, cela impliquerait une régression à l'infini, ce qui est absurde ; et ainsi la série doit s'arrêter à quelque chose qui, en son essence, est un intellect et qui fait que tous les intellects en puissance deviennent des intellects en acte. Ce quelque chose est en soi-même une cause suffisante pour faire passer les autres intellects de la puissance à l'acte ; par rapport aux intellects en puissance qui passent à l'acte, il est appelé l'intellect actif, comme l'intellect hylique est appelé par rapport à lui : un intellect passif, ou comme l'imagination est appelé par rapport au même : un second intellect passif. L'intellect qui se trouve entre ces deux est appelé : l'intellect acquis *(ʿaql mustafâd)*.

Cet intellect actif se trouve en rapport avec nos âmes qui sont intellects en puissance, et avec les intelligibles qui sont des intelligibles en puissance — dans la même relation que le soleil par rapport à nos yeux qui sont des réceptacles en puissance, et aux couleurs qui sont des perceptibles en puissance. Car, lorsque l'influence du soleil — c'est-à-dire le rayon — atteint les objets potentiels de la vision, ils deviennent des perceptibles actuels, et l'œil devient un réceptacle actuel. De même, quelque force émane de cet intellect actif et va aux objets de l'imagination qui sont des intelligibles en puissance, et les fait des intelligibles en acte, et fait de l'intellect en puissance un intellect en acte. Et comme le soleil est par lui-même un objet de vision et fait que l'objet potentiel de la vision devient un objet actuel, de même cette substance est en elle-même intelligible et fait que les autres intelligibles en puissance deviennent des intelligibles en acte. Mais ce qui est en lui-même intelligible est en lui-même un intellect ; car ce qui est intelligible en lui-même est la forme abstraite

de la matière, spécialement lorsqu'il est par lui-même abstrait, et non pas par autre chose. Cette substance doit donc être un intelligible en lui-même éternellement, comme il est intelligent en acte. »[1].

L'influence de la psychologie d'Ibn Sîna sur le moyen âge latin

L'influence de cette psychologie avicennienne sur les philosophes chrétiens du moyen âge fut considérable. Elle s'est exercée par deux voies : une directe, et l'autre indirecte. La première est la traduction latine du dixième livre d'*al-Shifâ'*, qui traite de la psychologie[2]. Cette traduction est due à Joannes Avendauth (ou Avendeath) et à Dominicus Gundissalinus, comme il apparaît du prologue[2] de la traduction latine : « Liber Avicennae de anima translatus de arabico in latinum a Dominico Archidiacono. Prologus ejusdem ad archiepiscopum Toletanum Reimundonem. Reverendissimo Toletanae sedis archiepiscopo et Hispaniarum primati, Joannes Aendehut Israelita, philosophus, gratum debitae servitudinis obsequium... Quapropter jussum vestrum, Domine, de transferendo Avicennae Philosophi libro de anima effectui mancipare curas quatenus vestro munere et nostro labore latinus fieret certum quod hactenus extitit incognitum ; scilicet an sit anima, et quid et qualis sit, secundum essentiam et effectum, rationibus verissimis comprobatur. Hunc igitur librum vobis praecipientibus, et me singula verba vulgariter proferente, et Dominico Archidiacono singula in latinum convertente, ex arabico translatum in quo quidquid Aristoteles dixit libro suo *de Anima*, et *de Sensu et sensato*, et *de Intellectu et intellecto*, ab autore libri scias esse collectum ».

Donc, d'après ce prologue, Jean Avendauth, l'israélite, traduisit par l'ordre de l'archevêque de Tolède, Raimundo, le livre d'Ibn Sînâ sur l'âme, et que la traduction, dictée par lui en langage vulgaire, c'est-à-dire espagnol de l'époque, fut mise en latin par l'archidiacre Dominicus. C'est le même Dominicus Gundissalinus (ou Gundisalvi) qui traduisit *al-Maqâṣid* d'al-Ghazâlî[3], le *De coelo et mundo*, les *Libri physicorum quatuor* d'Ibn Sînâ, la *Métaphysique d'al-Shifâ*[4], et le *De scientiis* d'al-Fârâbî.

(1) Ibn Sînâ : *al-Najâh*, pp. 192-193, éd. Kurdî ; tr. angl., pp. 68-69.

(2) Prologue mise en tête de la traduction latine de la psychologie d'*al-Shifâ'*, manuscrit de la bibliothèque de la Sorbonne, n° 1793 ; et reproduit par Jourdain *in Recherches critiques sur l'âge et sur l'origine des traductions latines d'Aristote*, pp. 504-505. Paris, 1819.

(3) Dans le manuscrit lat. n° 6552 de la Bibliothèque Nationale à Paris, la métaphysique d'*al-Maqâṣid* commence par ces mots : « Metaphysica Algaz. translata a magistro Dominico, archidiacono segoviensi, apud Toletum, ex arabico in latinum. »

(4) Le manuscrit latin n° 6443 de la Bibliothèque Nationale à Paris, porte cette note : « Completus est liber quem transtulit Dominicus Gundisalvi, archidiaconus Toleti, de arabico in latinum. »

La voie indirecte est double : d'une part la traduction latine de *Maqâṣid al-falâsifah* d'al-Ghazâlî[1], et d'autre part le *De Anima* (entre 1126-1150) de Dominicus Gundissalinus[2], le traducteur du livre d'al-Ghazâli et de la psychologie d'Ibn Sînâ. En effet, le *Maqâṣid* d'al-Ghazâlî expose la doctrine d'Ibn Sînâ, puisque celui-ci représente aux yeux de celui-là l'archétype du philosophe musulman.

Outre ces deux sources pour la vraie connaissance de la doctrine psychologique d'Ibn Sînâ, il exista au moyen âge latin une autre source, apocryphe celle-ci : c'est le : *Liber Avicenne, in primis et secundis substantiis et de fluxu entis*, imprimé dans l'édition latine des œuvres d'Ibn Sînâ (Édition de Venise, 1508, f. 64 b-67 b), que B. Haneberg a étudié[3]. C'est un livre apocryphe, qui, dès le premier chapitre, cite Denys l'Aréopagite, et dans le quatrième chapitre saint Augustin est souvent cité. L'auteur cherche toujours à se conformer à la religion chrétienne. A. Birkenmajer l'attribue à Gundissalinus[4] ; mais É. Gilson estime que, « bien que ce traité est tout à fait dans sa manière (la manière de Gundissalinus), le contenu n'en coïncide pas avec les autres écrits authentiques que nous avons de lui, notamment avec le *De Anima* dont il reprend pour une part le sujet ». Pourtant, ne pouvant pas identifier l'ouvrage, il ne trouve « aucune impossibilité que Gundissalinus en soit l'auteur, mais tant que des attestations manuscrites ne confirmeront pas cette hypothèse, il n'y aura pas lieu d'en faire une certitude »[5].

Par ces trois voies divergentes, la psychologie d'Ibn Sînâ est entrée profondément dans la philosophie scolastique chrétienne du moyen âge latin. Dès le dernier tiers du XIIe siècle, des augustiniens ont subi l'influence d'Ibn Sînâ. Celle-ci s'étendait en s'approfondissant durant les deux premiers tiers du XIIIe siècle, comme l'a bien prouvé Ét. Gilson[6] en analysant les textes de Guillaume d'Auvergne, de Roger Bacon et de Jean Peckam. Elle se prolongera jusqu'au premier tiers du XIVe siècle, où elle sera « le point de départ de Duns Scot », selon l'expression de Gilson[7].

(1) La traduction latine fut imprimée sous le titre : *Logica et Philosophia Algazelis Arabis*, in-4°, Venise, 1506. Cette édition contient : *Logica*, f. 1-23 ; — *Philosophia*, f. 24-63.

(2) Le *Liber de anima* de D. Gundissalinus a été étudié par A. Löwenthal : *Dominicus Gundisalvi und sein psychologisches Compendium*, Königsberger Inaug.-Dissert., Berlin, 1890. Löwenthal l'a réimprimé dans un travail ultérieur : Pseudo-Aristoteles über die Seele. Eine psychologische Schrift des 11. Jahrhunderts und ihre Beziehungen zu Salomo ibn Gabirol (Avicebron), Berlin, 1891 (pages 1-35), où il donne une édition partielle du *De anima* de Gundissalinus (chap. I-VII et chap. X).

(3) B. Haneberg : *Zur Erkenntnislehre von Ibn Sina und Albertus Magnus*. Abhandl. d. k. bayer. Akad. d. Wissenschaften, München, 1866.

(4) *In* Ueberweg : *Grundriss d. Geschichte der Philosophie*, t. II, 11e édit., p. 362.

(5) Ét. Gilson : « Les sources gréco-arabes... », p. 93.

(6) Dans l'article cité : « Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant », in *Arch. d'Hist. doctr. et littér. du moyen âge*, IV (1929), pp. 74-109.

(7) Voir : Ét. Gilson : « Avicenne et le point de départ de Duns Scot », dans *Archives d'hist. doctr. et littér. du moyen âge*, II (1927), pp. 89-149.

L'influence de la psychologie avicennienne sur Albert le Grand est plutôt plus nuancée[1]. Il lui emprunte, dans son *Summa de creaturis* les dix arguments pour démontrer la spiritualité de l'âme, et dit expressément : « Rationes vero necessariae sunt istae. Et ponantur primo rationes Avicennae... »[2]. Mais il prend Ibn Sînâ comme un simple commentateur d'Aristote sans avoir rien changé à la pensée du Premier Maître. Il emprunte donc à Ibn Sînâ plusieurs idées qui en fait ne représentaient pas fidèlement la pensée authentique d'Aristote, mais faisaient partie de la synthèse aristotélo-néoplatonisante d'Ibn Sînâ.

En ce qui regarde saint Thomas d'Aquin, il y a des points d'accord, et d'autres que celui-ci ne partage pas. Par exemple, saint Thomas n'accepte pas la doctrine avicennienne de l'Intelligence agente séparée. Mais il donne raison à Ibn Sînâ en ce qui concerne l'intellect possible, qu'il trouve conforme à la foi catholique ! « Unde quantum ad intellectum possibilem eius [Sc. Avicennae] opinio est quam tenemus secundum fidem catholicam, quamvis erret cum aliis de intellectu agente, ut dictum est. » Car Ibn Sînâ « ponit intellectum possibilem in diversis diversum, fundatum in essentia animae rationalis, et non esse virtutem corporalem, et cum corpore incipere, sed non cum corpore finiri ». Et plus loin il dit : « Et ideo dico cum Avicenna... intellectum possibilem incipere quidam esse cum corpore, sed cum corpore non deficere, et multiplicari secundum divisionem materiae in diversis individuis, sicut alias formas substantiales ». — C'est donc pour des raisons religieuses qu'il critique Ibn Sînâ, autrement il est d'accord avec lui. Car, pense saint Thomas, admettre que l'Intellect agent est une substance séparée, c'est admettre que notre âme ne dépend pas directement de Dieu, mais d'une intelligence créée[3].

Le côté mystique de la théorie de l'Intellect agent chez Ibn Sînâ a, d'autre part, attiré quelques figures du moyen âge, par exemple Pierre d'Espagne, futur pape sous le nom de Jean XXI. Grabmann a montré que Pierre d'Espagne professait une théorie de la connaissance où Avicenne se substituait expressément à Aristote pour tout ce qui concerne l'ordre mystique, absent, comme l'on sait, du système d'Aristote. « Pierre d'Espagne a subi l'influence du courant de la théorie illuminative scolastique, théorie qui procède d'Ibn Sînâ »[4].

(1) Voir : A. Ch. Pegis : *St. Thomas and the Problem of the Soul in the thirteenth century*, pp. 77-120 ; Ét. Gilson : « l'âme raisonnable chez Albert le Grand », pp. 21 sqq., in *Arch. d'Hist...*, XVIII-XX (années 1943-1945), Paris, 1945.

(2) Albert le Grand : *Summa de creaturis*, pars II *(De homine)*, tract. I, q. 59, art. 2, p. 286. *Opera*, éd. Jammy, vol. 19, Lyon, 1651.

(3) Voir Sofia Vanni Rovighi : *L'antropologia filosofica di San Tommaso d'Aquino*, pp. 26-28. Milano, 1965.

(4) M. Grabmann : *Mittelalterische lateinische Aristotelesübersetzungen und Aristoteleskommentare in Handschriften spanischer Bibliotheken* (Sitzungsberichte d. bayer. Akad. d. Wissenschaften, philos.-philolog. und hist. Klasse (1928, 5), München, 1928, pp. 112-113.

On peut expliquer l'immense fortune dont Ibn Sînâ jouissait au moyen âge latin, de 1130 à 1250 environ, par deux raisons :

1) La première est que la métaphysique, la psychologie, la physique d'Ibn Sînâ furent traduites en latin avant que les traités d'Aristote sur les mêmes sujets fussent traduits en latin, puisque les livres d'Ibn Sînâ furent traduits entre 1130 et 1150.

2) La seconde est la synthèse qu'Ibn Sînâ a su donner de la doctrine péripatéticienne et la doctrine néo-platonicienne, qui plaisait à quelques penseurs à tendance mystique et illuministe.

Conclusion

Le système d'Ibn Sînâ est assurément la plus vaste synthèse tentée en Islam de courants philosophiques antérieurs, surtout entre le péripatétisme d'Aristote et de ses commentateurs d'une part, et le néo-platonisme d'autre part. Sa vaste encyclopédie philosophique, *al-Shifâ'*, est la véritable somme de la philosophie à tous les âges de l'histoire de la philosophie. Si dans les grandes lignes il ne s'écarte pas beaucoup d'Aristote, et de ses commentateurs d'une part, du néo-platonisme tel qu'il est conçu par al-Fârâbî, dans les détails de raisonnement, il ne manque pas souvent d'originalité.

C'est un penseur résolument rationaliste, et les traits mystico-religieux qu'on peut relever parfois dans son œuvre ne sont là que comme des pièces d'ornementation destinées ou bien à orner l'édifice doctrinal, ou à donner le change à une théocratie ombrageuse ; ils ne s'insèrent pas logiquement dans son système philosophique ; aussi l'avons-nous délibérément passés sous silence, quitte à les étudier ailleurs dans une histoire de la mystique musulmane.

La vigueur de sa pensée philosophique a déclenché un mouvement philosophique de grande envergure dont les plus grands représentants seront les al-Suhrawardî al-maqtûl, les Ibn Ṭufayl, les Fakhr al-Dîn al-Râzi, les Dawwâni et jusqu'à Mullâ Ṣadra au XVIIe siècle, qui se réclameront tous de lui et puiseront essentiellement à sa source. Doué d'une force d'assimilation peu commune, il a su paraphraser les grandes œuvres du Premier Maître, à l'aide parfois d'al-Fârâbî, en relever les points essentiels, et les commenter ensuite.

Animé sûrement d'un noble élan vers l'originalité de pensée, d'un désir ardent de dépasser le maître grec, de frayer pour lui-même et pour la philosophie en Islam un chemin qui serait propre à celui-ci, son génie ne fut pas assez grand pour pouvoir mener à bien cette tâche. C'est pourquoi sa tentative de créer une philosophie propre tourna court. Sa fameuse « philosophie orientale » ne fut qu'un rêve et un mythe.

LA PHILOSOPHIE EN ESPAGNE MUSULMANE

I

INTRODUCTION

Si la figure d'Ibn Rushd domine la philosophie musulmane en Occident (Espagne et Afrique du Nord), il a eu pourtant quelques prédécesseurs en cette partie de l'empire musulman, qui se sont occupés de la philosophie, y ont contribué d'une manière plus ou moins originale.

La première figure de marque fut Muḥammad IBN MASARRAH, né à Cordoue (le 7 Shawwâl 269 h./19 avril 883), qui parcourut l'Afrique du Nord, se rendit en Orient musulman où il étudia la théologie mu'tazilite et la mystique. Puis il rentre à Cordoue, durant le règne de 'Abd al-Raḥmân III, où un cercle de plus en plus grand de disciples fervents l'entourait dans un lieu solitaire de la montagne de Cordoue, loin d'une population ombrageuse et prévenue contre la philosophie. C'est là qu'il mourut le 20 octobre 931 (en 319 h.) à l'âge de 48 ans[1].

Ses livres sont tous perdus. Mais, grâce au travail infatigable d'Asin Palacios[2], qui a réuni les différentes notices le concernant dans Ibn 'Arabi, Ibn Ḥazm et Ṣâ'id, on peut faire une idée, quelque vague qu'elle soit, de son œuvre. Sa source principale est une doctrine d'inspiration plotinienne attribuée à Pseudo-Empédocle, où Plotin, Philon, Jamblique, les gnostiques se donnent rendez-vous. On y trouve, à côté du principe plotinien de la Matière spirituelle créée, les deux principes de l'amour et de la haine : l'amour est la divinité qui assure l'unité du Tout ; il réside dans le centre de la Sphère ; par contre, la haine est le principe de division et de dispersion dans ce Tout ; et les deux principes résident dans la

(1) Voir sur sa vie : Ibn al-Faraḍi, n. 1302 ; al-Ḍabbi, n. 163 ; al-Maqqarî, t. II, p. 376 ; Ibn Khâqân ; *Maṭmaḥ al-anfus*, p. 58, éd. Istânbul, 1302 h/1895 ; Ṣâ'id al-andalusi ; al-Qifṭî, s. v.

(2) Asin Palacios : *Ibn Masarra y su escuela*, édité dans le tome I d'*Obras Escogidas*, Madrid, 1946.

Matière première. Dieu est considéré comme l'absolue simplicité, comparé à la lumière qui pénètre tout. On y reconnaît cinq substances ou hypostases, à savoir : la Matière première, l'Intelligence, l'âme, la nature, et la matière seconde.

Ibn Masarra adopte cette doctrine pseudo-empédoclienne et la développe. Voici un résumé de ses idées principales :

1. Dieu est l'Un plotinien, principe unique, simple et inconnaissable, de qui émanent tous les êtres par une série d'hypostases du monde intelligible formé de ces cinq substances. De l'Un on ne peut avoir qu'une connaissance relative, par le moyen d'une intuition mystique. Ibn Masarra exprime tout cela par une série d'images et de symboles : par exemple, les cinq substances sont comparées aux cinq colonnes qui soutiennent l'univers, qui est comme un immense édifice dont le Toit est l'Un Divin, les murs symbolisent les êtres créés, par lesquels se manifeste à l'extérieur l'essence divine de l'univers, et l'habitation intérieure représente la nature inconnaissable de l'Essence divine, dans laquelle on ne peut pénétrer que par une intention unificatrice résultant de l'extase.

2. Tous les êtres proviennent de la Matière première, qui est le principe de tous les êtres, qu'ils soient spirituels ou matériels. Son symbole est le Trône de Dieu. Tous les êtres ont un double mode d'être : une réalité occulte qui est l'être authentique des choses, et une réalité apparente, qui est le monde sensible.

3. Avant la création, Dieu exista à travers une nuée indifférenciée émanée de Lui, comme manifestation de la plénitude de son être, formant la Matière première, de laquelle émaneront toutes les choses. Cette nuée chaotique reçoit la forme à la réflexion de la lumière divine, d'où surgirent les formes célestes, corps lumineux aptes à recevoir les esprits angéliques. La première de ces formes célestes est l'*Intelligence Universelle*, à qui Dieu donna la Science Divine de la connaissance infinie de tout ce qui a existé, existe et existera. Cette Intelligence reflète en une planche vierge toute sa Science, comme si elle était une plume pour écrire, c'est pourquoi elle s'appelle le Calame Divin ; et ce que cette Intelligence écrit ainsi forme l'*Ame Universelle*, qui engendre à son tour la *Nature Pure*, dernier échelon du monde créé de la Lumière. Puis, la surabondance de l'être qui émane de Dieu, s'étend jusqu'à couvrir la même *Obscurité*, à travers la *Nature Pure*, produisant ainsi la *Matière seconde* qui constitue le *Corps Universel*.

Nous ne pouvons pas continuer à exposer cette doctrine mystique qui ne touche la philosophie que de loin. Pourtant, il faut bien se rappeler que son influence fut grande, après la mort d'Ibn Massarra, sur la pénétration des sciences philosophico-mystiques en Espagne musulmane.

Mentionnons encore Ibn al-Sîd al-Baṭalyawsi (1052-1129), né à Baṭalyaws (= Badajoz) en 444 h. (1052), qui a subi surtout l'influence

de l'Encyclopédie des Frères de la Pureté *(Rasâ'il Ikhwân al-Ṣafâ)*, un recueil de traités qui couvrent toute la science au ɪᴠe siècle de l'hégire, composé par un groupe de penseurs semi-savants, semi-philosophes, et semi-mystiques, qui vivait au deuxième tiers du ɪᴠe siècle de l'hégire (xe de l'ère chrétienne), et dont l'étude sort du cadre de notre livre. C'est un amalgame chaotique des idées gnostiques, plotiniennes, pythagoriciennes et pseudo-scientifiques. Comme œuvre philosophique, retenons d'Ibn al-Sîd deux petits opuscules : (a) *kitâb al-masâ'il (Livre de questions)*, analysé et partialement édité par Asin Palacios, d'après le manuscrit n. 1518 de l'Escurial[1] ; (b) *kitâb al-Ḥadâ'iq (Livre des cercles)*, édité et traduit en espagnol par Asin Palacios[2]. Les traits essentiels de sa pensée sont :

1. Dieu est l'Être par excellence. Les philosophes Le symbolisent par l'Un Divin. C'est l'Être Absolu duquel on ne peut prédire ni l'antériorité, ni la postériorité physiques ou temporelles ; Il est en dehors du temps et de l'espace ; Il est immuable, non engendré, sans principe, ni fin ; Il est éternel et immobile. Son Être est toujours en acte, sans aucune puissance, absolument nécessaire. Il est, pourtant, absolument transcendant, et de Son être procède l'existence réelle de tout existant.

2. Les attributs sont de deux sortes : *a)* des attributs qui distinguent un sujet d'un autre, et qui désignent une différence essentielle ; *b)* des attributs qui désignent une propriété du sujet. Les attributs qu'on peut appliquer à Dieu sont de la seconde sorte, car on ne peut pas ajouter à l'Essence Divine une qualité pour la distinguer des autres essences. Mais puisque l'Essence Divine est radicalement distincte de toute autre essence, il n'y a que deux voies qui puissent nous permettre de qualifier Dieu : l'une est négative, qui consiste à nier de Dieu toutes les imperfections des êtres créés ; et l'autre positive, qui consiste à Lui attribuer, mais élevées au plus haut degré, les perfections humaines.

3. Le passage de l'Unité Divine à la multiplicité des êtres créés se fait par l'intermédiaire de la théorie plotinienne de l'émanation. Ici Ibn al-Sîd dépend entièrement d'al-Fârâbî et d'Ibn Sînâ. La seule nouveauté chez lui par rapport à ceux-ci c'est le fait qu'il s'efforce d'appuyer ses idées sur des raisonnements mathématiques du type néo-pythagoricien. Dieu est la Cause Première de laquelle émanent tous les êtres, et qui donne à chaque être sa part d'être. Mais ces êtres ne sont pas créés par Dieu de la même manière : mais ils sont créés selon un ordre hiérarchique, de manière à ce que les êtres ontologiquement plus proches de Dieu donnent l'être à ceux qui en sont plus éloignés. Les êtres procèdent de Dieu comme du nombre I procède les autres nombres : comme le nombre 3 ne procède pas directement du nombre 1, ni 5 de 2, ou ne 3, de même en

(1) In *Al-Andalus*, III, 1935, pp. 345-389.
(2) In *Al-Andalus*, V, 1940, pp. 63-154 ; tr. seule, in *Obras Escogidas*, II et III (un seul volume), 1948, pp. 507-562.

ce qui concerne l'émanation des êtres : ils s'enchaînent selon un ordre rigoureux et continu. Par conséquent, autant on est plus proche de Dieu, autant on est plus parfait.

Le premier degré de l'être est l'Un Divin et Unique, auquel aucun être ne participe. A partir de Lui émanent les neuf anges divins, qui sont les neuf Intelligences des sphères ; la première entre Elles procède de Dieu, et chacune des autres procède de l'Intelligence qui lui est immédiatement antérieure ou supérieure : la première Intelligence, quoique créée, est la première par rapport aux autres êtres. De la dernière Intelligence, celle qui est chargée du monde sublunaire, l'Intellect Agent tient son être, et cet Intellect Agent a ceci en commun avec les Intelligences des sphères : qu'il est exempt de toute sorte de matière, mais s'en distingue par le fait qu'il est chargé du monde sublunaire et de communiquer sa force opérative à l'intellect humain, comme le soleil illumine la terre. Après l'Intellect Agent viennent les âmes humaines, qui ressemblent aux dix premières Intelligences en étant exemptes en elles-mêmes de matière, mais elles s'en distinguent par le fait que ces âmes résident dans des corps auxquels elles sont unies, ce qui diminue leur force opérative et les fait nécessiter l'illumination par l'Intellect Agent, en vue de connaître leurs propres essences et les intelligibles purs. Ces âmes ont, à leur tour, différents degrés, qui sont, selon les uns : 12 (9 célestes et 3 sublunaires), et selon les autres : 15 (neuf célestes et six sublunaires).

4. L'homme représente l'apogée de la création, parce qu'il réunit en lui le résumé de tout ce qui existe dans le monde ; c'est pourquoi l'homme est appelé un microcosme. La science humaine suit un chemin circulaire : elle commence avec la connaissance mathématique pure ; de là elle passe à l'étude des magnitudes qui nécessitent de la matière pour être conçues, et de là aux corps qui sont matériels. Mais à partir de la physique, qui est la science du monde matériel, et par un processus inverse du premier, se produit un cycle de dématérialisation successive, par l'étude des corps circulaires d'abord, et puis l'étude des végétaux, animés par l'âme végétative, des animaux, dirigés par l'âme irascible, et l'homme régi par l'âme rationnelle. De là on passe à l'étude de cette âme rationnelle, arrivant ainsi à la connaissance des principes intellectuels, au moyen desquels s'accomplit la métaphysique ou la science divine. De là on passe à la connaissance de l'Intellect Agent, duquel on passe aux Intelligences des Sphères célestes, pour aboutir enfin à l'Un Divin, Être Nécessaire *per se* et Cause de toutes les choses ; d'où on passe à l'étude des attributs divins et du gouvernement du monde. Le processus ascendant s'appelle : la spéculation humaine, et le processus descendant s'appelle : la spéculation divine. Et ainsi, comme l'existence de l'homme a son principe en un intelligible, et que la fin à laquelle elle parvient est un intelligible, tandis que l'homme, placé entre les deux extrêmes, est un être sensible, de même sa science commence avec un intelligible et se termine en un intelligible, tandis que les sciences intermédiaires entre les deux extrêmes traitent

des sensibles. De cette manière, le terme final de la science humaine est le même terme final de l'essence de l'homme[1].

Comme on le voit, Ibn al-Sîd adopte un système philosophique très proche de celui d'Ibn Sînâ, et qui n'a rien d'original par rapport à celui-ci, sauf en quelques petits points de détail de peu d'importance.

.*.

Pour compléter cette esquisse, on peut mentionner l'œuvre logique d'Abû Ṣalt Umayya ibn ʿAbd al-ʿAzîz ibn Abû Ṣalt[2], né à Denia en 469 h. (1067), et mort à Bujia en 546 h. (1151). Connu surtout comme poète et littérateur, il s'occupa de médecine, d'astronomie, de géométrie, de musique et de logique. Ce qui nous intéresse ici c'est son livre *Taqwîm al-Dhihn (Rectification de l'entendement)* édité et traduit en espagnol par Gonzalez Palencia, d'après le manuscrit n. 646 de l'Escurial[3]. C'est un abrégé de logique destiné à fournir le moyen de rectifier l'entendement pour bien raisonner dans les sciences. Voici comme l'auteur conçoit son livre : « En premier lieu, dans le premier chapitre, j'ai fait un résumé concis du traité *Sur les cinq universaux (= Isagogé)*; dans le second, j'ai étudié ce qui a trait au traité *Sur les dix catégories;* dans le troisième, j'ai résumé le traité *De Interpretatione;* dans le quatrième, celui *Sur le syllogisme;* dans le cinquième, celui *Sur la démonstration.* J'ai mis en des cadres schématiques les modes des trois figures de syllogisme, simples et composées, dans leur trois matières, pour faciliter leur étude et leur compréhension. J'ai divisé chacun des cadres en colonnes : la première contient le nombre des modes de la figure, la seconde comprend les majeures, [la troisième : les mineures], et la dernière : les conclusions dérivées de ces prémisses. Avant et après chaque cadre j'ai placé un résumé concis des propriétés de chaque figure et la manière de réduire les syllogismes imparfaits aux syllogismes parfaits »[4]. Il n'y a de nouveau dans ce traité que cette schématisation.

(1) Voir Asin Palacios : *Obras escogidas*, II et III, pp. 508-526 ; Miguel Cruz Hernandez : *Historia de la Filosofia española*, t. I, pp. 313-321. Madrid, 1957.

(2) Voir sur sa vie et ses écrits : Ibn Abî Uṣaibiʿah, II, p. 52 sqq. ; Ibn Khillikân, I, p. 228 sqq. ; Ibn al-Qifṭi, p. 80 sqq. ; Ḥaji Khalîfah, II, p. 48, III, p. 41 et 442, IV, p. 146 ; al-Maqqarî, I, p. 533 sqq. ; Brockelmann, *GAL*, I, 486.

(3) González Palencia : *Rectificación de la mente...*, par *Abû Salt de Denia.* Texto arabe, traduccion y estudio previo por... Madrid, 1915.

(4) Abû Ṣalt : *Rectificacion*, pp. 5-6 du texte arabe ; tr. esp., pp. 57-58.

II

Ibn Bajjah : sa vie et ses écrits

a. Sa vie[1]

Mais toutes ces tentatives de philosopher en Andalousie ne constituèrent qu'une étape primaire ; et la spéculation philosophique proprement dite ne commence qu'avec Ibn Bâjjah, connu chez les Latins sous le nom d'Avempace, qui doit être regardé comme le premier philosophe en Occident musulman.

Abû Bakr Muḥammad ibn Yaḥyâ ibn al-Ṣâ'igh, connu sous le nom d'Ibn Bâjjah, est né à Saragosse vers la fin du ve siècle de l'hégire (xie de l'ère chrétienne). Il vivait dans cette ville durant le règne d'al-Musta'în II (1085-1109 J.-C.), le dernier prince de la dynastie de Banû Hûd qui régnait à Saragosse, à Lérida, Catalyud et Tudela, de 430 h. (1039) jusqu'à 503 (1110). Sa famille semble avoir été une famille d'orfèvres, puisque Bâjjah et Arraj signifient « argent » dans l'arabe andalou de cette époque, et notre philosophe semble avoir exercé ce métier d'argentier, puisqu'en une occasion il tira de sa bourse douze pièces de jacinthe d'une valeur de 12.000 dinars. Il fait ses premières études philosophiques à Saragosse, qui comptait une tradition d'enseignement philosophique depuis qu'avant 1065 déjà al-Kirmâni s'établit dans cette ville et avant lui Abû 'Abdullâh Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Madhḥijî ibn al-Kattâni (m. vers 420 h./1029), médecin de Cordoue, philosophe, et maître d'Ibn Ḥazm.

Ibn Bâjjah acquit une vaste connaissance en plusieurs sciences. Il fut philologue, poète, musicien, philosophe. Quand les Almoravides conquirent Saragosse en 503 h. (1110 J.-C.), sa renommée était déjà établie de manière à ce qu'il gagna vite la confiance du gouverneur de Saragosse, nommé par les Almoravides : Ibn Tifilwit, gouverneur de cette ville au nom de 'Alî ibn Yûsuf ibn Tâshufîn. On rapporte qu'il devint ministre d'Ibn Tifilwit. Vers 509 (1116 J.-C.), deux ans avant la prise de Saragosse par Alphonse le Batailleur (1118), Ibn Bâjjah partit pour le Sud, résidant à Alméria, Grenade, Séville, Jaen. A Séville il s'établit, exerçant la profession de médecin, s'adonnant à l'enseignement et à la composition de ses œuvres.

Il se disputa avec Ibn Khâqân et son disciple Ibn al-Sîd de Badjoz, à cause, dit-on, de la moquerie dont Ibn Bâjjah accablait Ibn Khâqân au

(1) Voir sur sa vie : Al-Fatḥ ibn Khâqân : *Qalâ'id al 'Iqiân*, 248 sqq. ; Ibn Khillikân, 642 ; Ibn Abî Uṣaibi'ah, II, 62-64 ; Maqqarî, II, 423 ; S. Munk, *Mélanges*, 383 sq. ; Leclerc, II, 75 ; Miguel Asin Palacios : « Il filosofo Zaragozano Avempace », in *Revista de Aragon*, 1901, p. 242 sqq.

sujet des précieux dons, en pierres précieuses surtout, qu'Ibn Khâqân, adulateur servile, recevait des princes et des mécènes. Aussi Ibn Khâqân, dans son *Qalâ'id*, ne lui ménage pas les injures. Mais il semble qu'ils se sont réconciliés après, puisque le même Ibn Khâqân, dans un autre livre : *Maṭmaḥ al-anfus* comble Ibn Bâjjah d'éloges ! Ainsi font toujours les biographes et les critiques ! — Quant à son inimitié avec Abû al-'Alâ' ibn Zuhr, le fameux médecin, elle fut d'une telle violence qu'on dit que c'est lui qui complota pour faire mettre du poison dans une aubergine dont mangea Ibn Bâjjah à Fez durant le mois de Ramaḍân en 533 h./1138, ce qui causa la mort de notre philosophe.

Ibn Bâjjah est allé à Fez et là il jouissait de la faveur d'Abû Bakr Yaḥyâ ibn Yûsuf ibn Tâshufîn et devint son ministre. C'est là qu'il fut la victime de l'empoisonnement susdit, et dont il mourut en 533 h./1138 à Fez.

b. Ses écrits

Ibn Abi Uṣaibi'ah[1] a dressé la liste suivante des œuvres d'Ibn Bâjjah :

A. *Commentaires :*

1. Sur la *Physique* d'Aristote.
2. Sur quelques livres des *Météorologiques* d'Aristote.
3. Sur quelques livres de la *Génération et la Corruption* d'Aristote.
4. Sur les derniers livres de *L'Histoire des animaux* d'Aristote.
5. Sur un livre de *L'Histoire des plantes* attribué à Aristote.
6. Sur une partie des *Médicaments simples* de Galien.
7. Sur la *Logique* d'al-Fârâbî.
8. Sur le *Livre de l'expérimentation des médicaments* d'Ibn Wâfid (en collaboration avec Abû al-Ḥasan Sufyân).

B. *Résumés :*

9. Résumé du *Continents* (al-Ḥâwî) de Muḥammad ibn Zakariyyâ al-Râzi.

C. *Œuvres originales :*

10. Écrits d'astronomie et de médecine.
11. Réponse aux questions proposées par le mathématicien ['Abd-ullâh Ibn al-Sîd al-Baṭalyawsi] sur les mathématiques et leurs méthodes.
12. Discours sur *Les Eléments* d'Euclide.
13. Discours sur le tempérament du point de vue médical.
14. Discours sur la démonstration.
15. Discours sur le terme et le concept.
16. Traité de l'âme.
17. Traité de l'appétit naturel et son essence.

(1) Ibn Abî Uṣaibi'ah : *Tabaqât al-aṭibbâ'*, II, pp. 63-64.

18. Traité sur la puissance impulsive.
19. Recherches sur l'âme impulsive, la mode, la fin et la cause de son impulsion.
20. Discours sur la fin de l'homme.
21. Épître d'adieu (ou : des adieux).
22. Appendice à l'Épître d'adieu.
23. Traité sur la connexion de l'intellect avec l'homme.
24. Chapitres du traité précédent.
25. Discours sur les circonstances grâce auxquelles il est possible d'arriver à l'union avec l'Intellect agent.
26. Le Régime du Solitaire (Tadbîr al-Mutawaḥḥid).
27. Chapitres de politique, sur les diverses formes de gouvernement et sur la méthode de vivre que doit suivre le solitaire.

Pourtant cette liste ne contient qu'une partie de ses œuvres. Nous avons donné[1] une liste complète des œuvres qui nous sont parvenues d'Ibn Bâjjah dans les quatre recueils manuscrits de Bodley à Oxford (n. Pococke 206), de Berlin (n. 5060 dans le Catalogue d'Ahlwardt = 87 Wiedemann), de l'Escurial (n. 612) et de Tashkent (n. 2385). Voici les titres dans chaque recueil :

A. Oxford, Bodleian Library, n. 206 Pococke :

1. Discours sur les livres V, VI, VII, VIII de la *Physique* d'Aristote.
2. Discours sur quelques notions dans les livres VII et VIII de la *Physique* d'Aristote.
3. Discours sur les notions qui se trouvent dans le livre VIII, spécialement, de la *Physique* d'Aristote.
4. Discours tiré d'un commentaire des *Météorologiques* d'Aristote.
5. Discours tiré d'un commentaire sur la *Génération et la Corruption* d'Aristote.
6. Discours tiré d'un commentaire sur quelques livres derniers du *De Animalibus* d'Aristote.
7. Discours tiré de son commentaire sur le *De Animalibus* d'Aristote.
8. Discours sur les plantes.
9. Discours sur l'essence du désir naturel.
10. Discours envoyé à Abû Ja'far Yûsuf ibn Ḥasdây.
11. Discours pour montrer le mérite de 'Abd al-Rahmân ibn Sayyid al-Muhandis.
12. Discours sur un autre thème (wa min kalâmihi naẓar âkhar).
13. Des choses par lesquelles on peut connaître l'Intellect Agent.
14. Discours tiré d'une recherche sur l'âme impulsive (al-nafs al-nuzû'iyyah).

(1) Voir notre article : « Nouveaux traités d'Ibn Bâjjah » dans la *Revista del Instituto de Estudios Islamicos en Madrid*, année 1970, pp. 7-54 (en arabe). Madrid, 1970.

15. Passages tirés de son discours sur l'âme.
16. Passages tirés du *Régime du Solitaire* (tadbîr al-mutawaḥḥid).
17. Discours sur les formes spirituelles[1].
18. Passages tirés d'un discours sur la fin humaine.
19. Passages tirés d'un discours sur le but.
20. Passages tirés d'un discours sur le livre II de la *Physique* d'Aristote.
21. Discours attribués à lui.
22. Passages tirés d'un discours sur le début d'*Isâgogē*.
23. Passages tirés d'un discours sur les post-prédicaments.
24. Passages tirés d'un discours sur le *De Interpretatione*.
25. Discours sur le syllogisme.
26. Discours sur la démonstration.
27. Lettre à Abû al-Ḥasan ibn al-Imâm.
28. Discours sur la connexion de l'intellect avec l'homme — [c'est le début de ce traité].
29. Discours qui suit l'*Épître d'adieu*.
30. Discours sur les mélodies musicales.
31. Discours sur le nénuphar.
32. Une section de l'*Epître d'adieu*.

De ces livres, Ibn Abû Uṣaibi'ah, dans la liste donnée plus haut, mentionne les numéros suivants : 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 32, 29, 28, 16, 15, 10, 11, 18, 13, 26, 14 selon cet ordre.

Malheureusement, ce manuscrit ne donne, pour la plupart des traités, que des extraits.

Le meilleur parmi les quatre recueils est indiscutablement le suivant, perdu durant la dernière guerre mondiale, mais il en existe sûrement plusieurs photocopies :

B. Manuscrit de Berlin n. 5060 (Catalogue d'Ahlward, IV, pp. 396-399 = Weidemann 87) :

1. Sharḥ kitâb al-Samâ' (al-ṭabî'î) : commentaire sur la *Physique* d'Aristote.
2. Qawluhu fî al-isṭuqussât : sur les éléments.
3. Fî al-mizâj : sur le tempérament.
4. Fî al-mizâj — bis.
5. Sharḥ li Abî Bakr... fî al-fuṣûl : sur les *Aphorismes* d'Hippocrate.
6. Ta'âlîq fî al-adwiyah al-mufradah : notes sur les médicaments simples.
7. maqâlah fî al-ḥummâ : sur la fièvre.
8. kitâb al-kawn wa al-fasâd : sur le *De Generatione et corruptione*.
9. al-maqâlah al-ûlâ min al-âthâr <al-'alwiyyah> : sur le 1er livre des *Météorologiques*.
10. Fî al-nabât : sur les plantes.

(1) Est-ce un chapitre de *Tadbîr al-mutawaḥḥid?* (voir ce chapitre dans l'édition de ce livre par Asin Palacios, pp. 18-21).

11. kitâb al-Ḥayawân : sur le *De Animalibus*.
12. min ma'âni kitâb al-Ḥayawân : des notions tirées du *De Animalibus*.
13. Fî al-nafs : *De l'âme*.
14. risâlat ittiṣâl al-'aql bi al-insân.
15. fî al-dawâm, wa huwa mâ yata'allaq bi al-kalâm fî al-'aql : de la duration, ce qui concerne l'intellect.
16. risâlah fî al-gharaḍ : sur le but.
17. fî al-waḥdah wa al-wâḥid : sur l'unité et l'un.
18. fî al-faḥṣ 'an al-quwwah al-nuzû'uyyah : examen de la faculté impulsive.
19. risâlat al-wadâ' : *Epître d'adieu*.
20. Discours qui suit l'*Epître d'adieu*.
21. fî al-hay'ah : sur l'astronomie.
22. *varia*.

C. Escurial, n. 612 :

1. Ta'âlîq 'alâ kitâb Abî Naṣr (al-Fârâbî) fî al-madkhal wa al-fuṣûl min *Isâgoge*: notes sur le livre d'Abû Naṣr al-Fârâbî sur l'*Isâgoge*.
2. Ta'âlîq 'alâ kitâb Peri Hermeneias d'al-Fârâbî : notes sur le commentaire de *Peri Hermeneias* par al-Fârâbî.
3. Kalâm 'alâ awwal al-burhân : discours sur le début du livre De Demonstratione *(= Seconds Analytiques)*.
4. kitab al-burhân = livre de la démonstration.
5. Ta'âlîq 'alâ kitâb al-maqûlât li Abî Naṣr : notes sur *le Livre des catégories* d'Abû Naṣr al-Fârâbî.

De ces traités, Ibn Abi Uṣaibi'ah n'a mentionné que le numéro 3.

D. Tashkent, n. 2385 :

1. risâlah fî al-mutaḥarrik : épître sur le mobile.
2. Traité de l'unité et de l'un.
3. maqâlah fî al-faḥṣ 'an al-quwwah al-nuzû'yyah.

Les Éditions

De ces traités ont été publiés jusqu'à présent :

1. Traité sur les plantes.
   Publié par Asin Palacios, in *Al-Andalus*, V, 1940, pp. 255-299. — Avec une traduction espagnole.
2. Traité sur la connexion de l'intellect avec l'homme.
   Publié par Asin Palacios, in *Al-Andalus*, VII, 1942, pp. 1-47, avec une traduction espagnole.
3. Épître d'adieu.
   Publié par Asín Palacios, in *Al-Andalus*, VIII, 1943, pp. 1-87, avec une traduction espagnole.

4. Tadbîr al-mutawaḥḥid : Le Régime du Solitaire[1].
   Publié par Asín Palacios à Madrid-Grenade, 1946 : *El Régimen del Solitario*, par Avempace. Edicion y traduccion de † Don Miguel Asín Palacios.
5. De l'âme.
   Publié par Dr. Muḥammad Saghîr Ḥasan al-Ma'ṣûmi, à Damas, 1379 h./1960 J.-C. Publications de l'Académie Arabe de Damas. Il a publié également le numéro suivant[2].
6. Fî al-ghâyah al-insânyyah : de la fin humaine.
7. Qawl lahu yatlû risâlat al-wadâ' : discours qui suit l'*Epître de l'adieu*.
8. Fî al-umûr allatî yumkin bihâ al-wuqûf 'alâ al-'aql al-fa''âl : des choses par lesquelles on connaît l'Intellect actif.
   Ces trois derniers traités furent édités par Mâjid Fakhri, dans un recueil, qui comprend, en outre, une nouvelle édition des numéros 2, 3, 4 d'après le manuscrit d'Oxford : *Rasâ'il Ibn Bâjjah al-ilâhyyah*. Dâr al-Nahâr éditeur, Beyrouth, 1968.
9. Fî al-waḥdah wa al-wâḥid : de l'unité et de l'un.
10. Fî al-faḥṣ 'an al-quwwah al-nuzû'iyyah : de l'examen de la faculté impulsive.
11. Fî al-mutaḥarrik : du mobile.

Ces trois derniers traités ont été publiés pour la première fois par nous dans la *Revista del Instituto De Estudios Islamicos en Madrid*, vol. XV, Madrid, 1970, pp. 25-54.

Le manuscrit d'Oxford est copié sur une copie de la main du disciple d'Ibn Bâjjah : Abû al-Ḥasan 'Abî ibn 'Abd al-'Azîz ibn al-Imâm copié par celui-ci à Qûṣ (ville de la province de Qinâ, en Haute-Égypte) au mois de Rabî' I, 547 (fol. 118 r). Ce disciple a encore écrit une partie des œuvres de son maître au mois de ramaḍân, 530 h., à Séville (fol. 120 r).

Abû al-Ḥasan 'Alî ibn 'Abd al-'Azîz, Ibn al-Imâm[3], fut vizir, en l'an 530 h. (1135 J.-C.) durant le règne du sultan almoravide 'Alî ibn Yûsuf ibn Tâshufîn. Il s'occupa en même temps de philosophie. Puis il quitta l'Espagne, se dirigeant vers l'Orient musulman ; il semble qu'il s'est installé en Égypte, à Qûṣ, où il mourut.

C'est à ce disciple de marque qu'Ibn Bâjjah adressa l'*Epître des adieux (risâlat al-wadâ')*, comme l'a démontré Asín Palacios[4].

(1) Dunlop en a donné une édition très fautive en 1945 : « Ibn Bajjah's Tadbiru-l-Mutawahhid (Rule of the Solitary), in *JRAS*, 1945, pp. 61-81.

(2) Risâlah al-Ghâyah al-Insâniyyah, sous le titre : « Ibn Bâjjah on Human End », avec une traduction anglaise, in *Journal of Asiatic Society of Pakistan*, vol. II, 1957.

(3) Il y a une courte notice sur lui dans l'*Iḥâṭah* de Lisân al-Dîn ibn al-Khaṭîb (manuscrit Gayangos 27, de la Biblioteca Nacional à Madrid, pp. 640-641.

(4) *In Al-Andalus*, VIII, 1943, pp. 2-5.

Sa Philosophie

Ibn Ṭufayl, dans la préface d'envoi à un ami, de son fameux roman philosophique *Ḥayy ibn Yaqẓân*, fait cette observation pertinente :

« Ne crois pas que la philosophie qui nous est parvenu [c'est-à-dire : à nous autres habitants de l'Espagne musulmane] dans les écrits d'Aristote, d'Abû Naṣr (al-Fârâbî) et dans le livre de la *Guérison* (Le *Shifâ'* d'Ibn Sînâ), satisfasse au désir qui est tien ; ni qu'aucun des Andalous [c'est-à-dire des Musulmans d'Espagne] ait rien écrit de suffisant sur cette matière. Car les hommes d'un esprit supérieur qui ont grandi en Andalousie avant la diffusion de la logique et de la Philosophie dans ce pays ont consacré leur vie aux sciences mathématiques ; ils y ont atteint un haut degré [de perfection], mais ils n'ont rien pu faire de plus. Après eux vint une génération d'hommes qui surpassèrent leurs prédécesseurs par certaines connaissances en logique : ils s'occupèrent de cette science, mais elle ne les conduisit point à la véritable perfection. L'un d'entre eux a dit :

« C'est pour moi une affliction que les sciences humaines soient au nombre de deux, pas davantage : une vraie, difficile à acquérir, et une fausse dont l'acquisition est sans profit. »

Après eux vint une autre génération d'hommes plus habiles dans la spéculation, et qui approchèrent davantage de la vérité. Nul, parmi eux, n'eut un esprit plus pénétrant, une vue plus sûre et plus juste qu'Abû Bakr ibn al-Ṣâ'igh ; mais les affaires de ce monde l'absorbèrent à tel point que la mort l'enleva avant qu'eussent été révélés les secrets de sa sagesse. La plupart des ouvrages qu'on trouve de lui manquent de fini et sont tronqués à la fin : par exemple, son livre sur l'*Ame*, le *Régime du Solitaire*, ses écrits sur la logique et sur la science de la Nature. Quant à ses écrits achevés, ce sont des abrégés et de petits traités rédigés à la hâte. Il en fait lui-même l'aveu : il déclare que la thèse dont il s'est proposé la démonstration dans le petit traité de la *Conjonction*, ce discours n'en peut donner une idée claire qu'au prix de beaucoup de peine et de fatigue ; que l'ordonnance de l'exposition, en certains endroits, n'est pas d'une méthode parfaite ; et que, s'il en pouvait trouver le temps, il les remanierait volontiers. Voilà ce que nous avons appris touchant la science de cet homme ; car, pour nous, nous ne l'avons pas connu personnellement. Quant à ses contemporains qu'on place au même niveau que lui, nous ne voyons pas d'ouvrage qu'ils aient composés. Enfin ceux qui sont venus après eux, nos contemporains, sont encore en voie de développement, ou ils se sont arrêtés avant d'atteindre à la perfection, ou bien nous n'avons pas encore connaissance de leur véritable valeur »[1].

(1) Ibn Ṭufayl : *Ḥayy ibn Yaqẓân*, tr. fr. par L. Gauthier, pp. 8-10. Alger, 1900.

Voilà une caractéristique très juste de l'œuvre d'Ibn Bâjjâ : œuvre inachevée, formée de fragments, ou de petits traités rédigés à la hâte, assez obscure en maints endroits. Et c'est, en effet, l'impression qui se dégage de ce qui nous reste encore de cette œuvre : son œuvre non seulement manque d'originalité, surtout en métaphysique et physique, mais même comparée à celle d'al-Fârâbî et d'Ibn Sînâ, elle paraît pauvre, dépourvue de maîtrise, gauche dans l'expression et éparse. Mais en psychologie et en morale, il mérite d'être considéré un esprit pénétrant et d'une grande envergure. Il a, en outre, le mérite d'avoir compulsé les textes originaux (en traduction, bien entendu) d'Aristote, et ne s'est pas contenté de lire les livres d'al-Fârâbî et d'Ibn Sînâ. Cela n'entame pas le fait qu'il a beaucoup étudié les livres d'al-Fârâbî et en a beaucoup profité.

Pourtant, le problème essentiel qui préoccupa Ibn Bâjjah fut celui de la connexion de l'Intellect actif avec l'homme. Aussi lui consacra-t-il au moins deux de ses traités originaux : l'*Epître d'adieu* et le *Traité de la connexion de l'intellect avec l'homme;* de même son œuvre maîtresse, *Régime du Solitaire*, lui consacre plusieurs passages. De ce problème découle un autre, largement traité par notre philosophe, à savoir : le problème des formes spirituelles.

Nous allons étudier ces deux problèmes, pour montrer la contribution essentielle d'Ibn Bâjjah.

Les formes spirituelles

Les formes spirituelles sont de plusieurs espèces. Ibn Bâjjah[1] en distingue quatre :

a) les formes des corps sphériques ;

b) l'intellect actif et l'intellect acquis ;

c) les intelligibles hyliques ;

d) les notions qui existent dans les facultés de l'âme : dans le sens commun, dans la faculté imaginative et dans la mémoire.

La première espèce n'est pas hylique du tout. La deuxième n'est pas non plus hylique, mais elle a un rapport avec la matière, car elle complète les intelligibles hyliques, et alors c'est l'intellect acquis, ou bien elle les fait, et alors c'est l'intellect agent. La troisième a un rapport avec la matière ; les intelligibles de cette espèce s'appellent hyliques parce qu'ils ne sont pas spirituels *per se*, puisqu'ils existent dans une matière. La quatrième espèce est intermédiaire entre les intelligibles hyliques et les formes spirituelles.

(1) Ibn Bâjjah : *Régime du Solitaire*, p. 19 sqq. Éd. Asín Palacios, Madrid, 1946.

Les intelligibles qui sont dans l'intellect actif et dans l'intellect acquis sont des formes spirituelles générales, tandis que les intelligibles qui se trouvent dans le sens commun sont des formes spirituelles particulières. Les formes spirituelles générales ont un seul rapport spécial, c'est leur rapport à l'homme qui les intellige ; mais les formes spirituelles particulières ont deux rapports : l'un est spécial — et c'est son rapport au sensible, et l'autre est général, et c'est son rapport à celui qui les perçoit. Par exemple, la forme de la montagne Uḥud (près de la Mecque) chez celui qui la perçoit s'il ne la voit pas, voilà une forme spirituelle spéciale, car son rapport à la montagne est particulier. Il n'y a pas de différence entre dire : celle-là est la Montagne Uḥud, en l'indiquant à sa place et en la voyant par nos yeux, — et l'indiquer quand elle est dans le sens commun en imagination.

La forme qui se trouve dans le sens commun est la plus inférieure des formes spirituelles ; au-dessus d'elle vient la forme qui se trouve dans la faculté imaginative, puis celle qui se trouve dans la mémoire ; et la plus haute et la plus parfaite est celle qui se trouve dans la faculté rationnelle.

Les formes sont des notions abstraites de la matière par l'entendement ; elles sont pour celui-ci ce que les formes sensibles sont pour les sens. Les notions sont donc de trois sortes : les notions sensibles, les formes, et les notions des formes. Les objections soulevées par Aristote dans sa *Métaphysique* viennent du fait que Platon appelle les formes : des choses, et les définit comme on définit les choses. Au lieu de dire que c'est la forme de l'homme, ou la forme du feu, Platon dit de la première qu'elle est l'homme, et de la seconde qu'elle est le feu. C'est ce qui donne droit à Aristote en critiquant la théorie des Idées platoniciennes. Mais si on comprend la notion comme étant une forme spirituelle, les objections d'Aristote tomberont[1].

Les formes sont unes, subsistantes, et incorruptibles.

Ici, Ibn Bâjjah rapporte l'allégorie de la caverne (Platon : *La République*, VII, 517 b-519 c) — « la plus fine, la plus achevée, la plus profonde des leçons que l'homme ait reçue de l'homme », comme dit Alain[2] — en ces termes : « L'état de la masse par rapport aux intelligibles ressemble aux états des gens qui voient dans une caverne que le soleil n'éclaire pas pour qu'ils puissent voir ; mais ils voient toutes les couleurs dans l'ombre : celui qui se trouve à l'intérieur de la caverne voit dans un état semblable à l'obscurité ; celui qui se trouve à l'entrée de la caverne voit les couleurs dans l'ombre, et ne voit jamais cette lumière. Comme la lumière n'existe pas dépourvue des couleurs chez les gens de la caverne, de même cet intellect n'existe pas chez la masse, et elle ne s'en doute pas. Les théoriques sont semblables à ceux qui ont quitté la caverne pour l'espace libre, ont

(1) Voir Ibn Bâjjah : *Risâlat ittiṣâl al-ʿaql bi al-insân*, éd. Asin Palacios, *Al-Andalus*, vol. VII, 1942, fasc. I, p. 19 sqq.

(2) Alain : *Idées*, p. 45.

aperçu la lumière exempte des couleurs, et ont vu toutes les couleurs telles qu'elles sont dans leur essence. Quant aux bienheureux, leur vision n'a pas d'égal : ils deviennent eux-mêmes la chose. Si la vue devient lumière, elle deviendra alors comme l'est l'état des bienheureux. Comparer l'état des bienheureux à l'état celui qui voit le soleil lui-même ne convient pas à l'état de la masse, car le cas de la masse est plus propre à être comparé à celui-là. Mais Platon, puisqu'il pose les Idées, sa comparaison de l'état des bienheureux à celui de l'état de celui qui regarde le soleil convient à l'état de la masse ; aussi son allégorie est-elle bien proportionnée »[1].

On peut conclure de ce texte — malgré son mauvais état — que pour Ibn Bâjjah il y a trois classes d'hommes :

1) la *masse*, qui ressemble à des gens qui se trouvent dans une caverne que n'éclaire pas le soleil ; partant, ils voient dans l'obscurité ;

2) les *théoriques*, comme il les appelle, c'est-à-dire les penseurs moyens, qui ressemblent à ceux qui se trouvent en plein air, et qui voient la lumière accompagnée des couleurs ;

3) et les *bienheureux* dont la vision est la chose vue, pour qui l'intelligent, l'intellect et l'intelligible sont une seule et même chose, et dont la vue devient elle-même lumière.

Ibn Bâjjah donne une autre comparaison : la première classe ressemble à une surface qui n'est pas polie, sur laquelle la lumière se disperse ; la deuxième ressemble à une surface polie, comme la surface du miroir qui se voit lui-même et par lequel les autres choses peuvent être vues ; la troisième ressemble au soleil lui-même ; elle n'a pas de semblable parmi les corps matériels, car elle n'est pas du tout matérielle.

L'état de cette troisième classe, la classe de *bienheureux*, est difficile à décrire. L'intelligence est alors éclairée d'une lumière qui éclaire tout. L'âme impulsive *(nuzûʿiyyah)* y éprouve de la crainte, de l'étonnement, comme quand on est en présence d'une chose extraordinairement majestueuse. Les mystiques ont exagéré dans leur description de cet état, car on y est exposé à devenir la proie de ses propres imaginations, qu'elles soient justes ou fausses.

Les *bienheureux* forment une unité, puisque les formes spirituelles pures que chacun d'eux doit posséder doivent être les mêmes ; par ce biais, l'antérieur et le postérieur selon le temps seront un numériquement : par exemple Hermès et Aristote auront le même rang et seront l'un à côté de l'autre, quoique, chronologiquement l'un est antérieur et l'autre est postérieur.

(1) Ibn Bâjjah : *Risâlat ittiṣâl al-ʿaql bi al-insân*, p. 18, éd. Palacios (= p. 114, éd. Ahwâni, Le Caire, 1950). Le texte est défectueux et donne un faux sens dans les deux dernières phrases ; nous l'avons traduit tel quel.

*
* *

Parmi les formes spirituelles il y en a qui sont fournies par les sens, d'autres qui sont fournies par la nature, et une troisième classe qui est fournie par l'intelligence ou l'intellect agent. Cette dernière est le propre de l'homme seul, tandis que les deux premières existent pour l'animal parfait. Celles qui sont produites par l'intelligence (ou la pensée discursive) peuvent être vraies, ou fausses, et la fausseté en elle est plus fréquente que la vérité. Parmi les fausses, se trouvent les désirs et les souhaits. Mais celles qui sont produites par l'intellect agent sont toutes vraies *per se* et non *per accidens*. Ces formes ne sont pas les formes de corps déterminés, c'est-à-dire, formes individuelles, ni non plus abstraites de la matière, c'est-à-dire des formes intelligibles universelles : elles n'ont pas la relation singulière propre au concret, ni non plus les qualités propres des intelligibles universels, mais elles occupent une place intermédiaire entre les formes individuelles et les intelligibles, parce qu'elles participent des deux : des formes individuelles elles ont l'existence en puissance, et elles deviennent générales parce que cette puissance reçoit de l'intelligence la généralité. Ces formes sont utiles à la nature, et quand l'utilité que celle-ci reçoit est la santé, elles sont communes à tous les animaux, et on peut dire que même les plantes y participent. Mais celles qui sont utiles à la nature, en vue de la plus grande perfection, n'existent que dans quelques animaux parfaits, par exemple les abeilles et les fourmis. Tout animal noble est parfait *(muḥaṣṣal*, ou *muḥaṣṣil)*; et tout parfait a les formes spirituelles sensibles, et tout noble a la forme sensible. Mais il est évident que la forme sensible ne peut pas produire, *per se*, un raisonnement ni une conception spirituelle comme la raison discursive.

Parmi les hommes il y a trois rangs : le premier est celui de la masse ; c'est le rang naturel ; là l'intelligible est lié aux formes hyliques ; y entrent tous les arts pratiques.

Le second est la connaissance théorique. La masse regarde d'abord les objets, puis les intelligibles et en vue des objets. Mais les théoriques regardent d'abord les intelligibles, puis les objets et en vue des intelligibles ; aussi regardent-ils d'abord les intelligibles, et avec les intelligibles les formes hyliques. Ils arrivent aux propositions universelles.

Le troisième est le rang des *bienheureux*, qui sont ceux qui voient la chose en soi[1].

(1) Voir Ibn Bâjjah : *Risâlat ittiṣal al-ʻaql bi al-insân*, pp. 112-113 (Ahwâni)

L'INTELLECT

Le premier moteur humain est l'intellect en acte, qui est en même temps l'intelligible en acte. L'intellect en acte est le premier moteur en l'homme absolument. Il est manifeste que l'intellect en acte est une force agissante. Et pas seulement l'intellect, mais toutes les formes motrices sont des forces agissantes.

La faculté rationnelle se dit d'abord des formes spirituelles en tant qu'elles sont susceptibles d'intellection ; elle se dit aussi de l'intellect en acte.

Si cet intellect est *un* numériquement en tous les hommes, alors tous les hommes : présents et passés sont *un* numériquement. Mais cela est absurde, et peut-être même impossible. Mais si les hommes : présents et passés ne sont pas *un* numériquement, cet intellect ne sera pas *un*. En bref, si cet intellect est *un* numériquement, les personnes qui ont cet intellect seront *un* numériquement. C'est comme lorsque tu prends un aimant et que tu l'enveloppes de cire, et que cet aimant meut un morceau de fer, puis tu l'enveloppes de godron et il mouvra un morceau de fer, puis tu l'enveloppes d'autres corps, alors tous ces corps continuent à mouvoir le fer.

Il est manifeste que cet intellect, *un*, est la récompense que Dieu octroie à celui, parmi ses serviteurs, qui entre dans sa grâce. « Celui qui obéit à Dieu, et qui agit selon ce qui Lui plaît, Dieu le récompense par cet intellect, lui donne une lumière par laquelle il se guide ; mais celui qui Lui désobéit, et qui agit contrairement à ce qui Lui plaît, Dieu l'en prive, et il restera dans les ténèbres de l'ignorance, jusqu'à ce qu'il quitte son corps, toujours privé de Lui, marchant dans Sa disgrâce. Ce sont des rangs qui ne peuvent être obtenus (ou saisis) par la pensée discursive. Aussi Dieu a-t-il parachevé leur connaissance par la religion. Mais celui à qui est donné cet intellect, il restera — lorsqu'il aura quitté le corps — une lumière parmi les lumières, louant Dieu et L'exaltant, en compagnie des prophètes, des vrais croyants *(ṣiddîqîn)*, des martyrs et des hommes pieux. »[1].

On voit, par ce passage, qu'Ibn Bâjja, malgré ses attaques contre les mystiques[2], fait quand même appel à ce que Munk appelle justement « le secours qui vient d'en haut »[3].

Aussi ne peut-on pas voir en lui, pas plus qu'en Ibn Rushd, un rationaliste pur. Il est rationaliste, oui, mais jusqu'à un certain point ; et nous verrons qu'Ibn Rushd aura la même attitude. Asín Palacios a donc raison de nous conseiller de ne pas exagérer outre mesure le rationalisme

(1) Ibn Bâjjah : *Risâlat ittiṣâl al-ʻaql bi al-insân*, p. 108 (éd. Ahwâni).
(2) *Op. cit.*, p. 117 (éd. Ahwâni).
(3) S. Munk : *Mélanges de philosophie juive et arabe*, p. 337. Paris, 1859.

d'Ibn Bâjjah. Voici ce qu'il dit : « Qu'Ibn Bâjjah a posé comme base de sa méthode l'étude des sciences spéculatives, au lieu de les mépriser comme inutiles et nuisibles, comme l'ont fait les *sûfies* (= les mystiques), c'est indéniable[1] ; mais sur cette base et comme les degrés les plus sûrs pour la montée de l'âme jusqu'à la fin de l'union, il érigea, après cela, l'abstraction métaphysique, en ce qui est théorique[2], et le détachement des choses de ce monde, en ce qui est moral et pratique[3], coronant, de plus, toute l'armature du système avec la confession explicite de l'harmonie entre la science et la foi musulmane[4]. D'ailleurs, Ibn Bâjjah ne fut pas un penseur irréligieux, mais un théologien orthodoxe, dans l'intention au moins, qui, comme les scolastiques latins, s'est proposé de fondre, avec la doctrine révélée, les spéculations des penseurs grecs. C'est pourquoi, dans cet opuscule *(= L'Épître des adieux)*, comme dans tous ses autres ouvrages, il fait appel à Platon et à Aristote, en construisant la base de son système avec des citations du *Phédon*, de la *Physique*, du *De Animalibus*, etc.[5] ; pourtant il n'oublie pas, comme nous l'avons dit, de chercher dans la révélation des prophètes, et plus concrètement dans le Coran, la vérification de sa doctrine personnelle[6], dont les antécédents immédiats, comme il l'avoue, furent trouvés par lui dans le philosophe oriental al-Fârâbî, duquel il déclare plusieurs fois être le disciple, et qui, comme Ibn Bâjjah, suivit les traces des penseurs grecs dans sa méthode d'atteindre la perfection ultime en accord avec la révélation islamique »[7].

La connexion de l'Intellect actif avec l'homme

Pourtant, et malgré ses promesses réitérées, Ibn Bâjjah ne montre pas comment se fait la connexion de l'Intellect actif avec l'homme. Il se contente, dans l'*Epître des adieux*, de décrire l'état de la connexion en termes poétiques : « cet état dépasse, en sa grandeur, sa noblesse, et son plaisir — toute description. »[8]. L'intellect acquis, étant un sous tous les rapports, est extrêmement loin de la matière, et ne souffre pas de contrariété ; il est toujours un, de la même manière, en plaisir pur, en joie, splendeur et réjouissance. Puis Ibn Bâjjah se perd en considérations mystico-religieuses qui n'avancent en rien la solution du problème de l'union intime de l'intellect humain avec l'Intellect Actif.

(1) Voir La lettre d'adieu, §§ 2, 3, 7, 11, 13, 23 et *passim.*
(2) *Op. cit.*, §§ 24, 25, 26, 27, 28. Édition Asín Palacios, in *Al-Andalus*, vol. VIII, 1943.
(3) *Op. cit.*, §§ 22, 28 et *passim.*
(4) *Op. cit.*, § 30.
(5) *Op. cit.*, §§ 1, 2, 3, 4, 8, 12, 14, 16 et 23.
(6) *Op. cit.*, § 30.
(7) Asín Palacios : « La ' Carta de Adios ' de Avempace », in *Al-Andalus*, VIII, 1943, pp. 5-6.
(8) Ibn Bâjjah : *Épître des adieux*, p. 38, éd. Asin in *Al-Andalus*, VIII, 1943.

On peut dire la même chose du passage correspondant dans le *Régime du Solitaire.* Il n'y parle en effet que de l'intellect en acte et comment il devient l'intellect acquis.

Passons donc à un concept très intéressant dans la philosophie d'Ibn Bâjjah, à savoir : le concept du solitaire *(al-mutawaḥḥid)*, développé longuement dans son traité majeur : *Le Régime du Solitaire*, qui fut largement analysé par Salomon Munk dans son article sur Ibn Bâjjah et reproduit dans ses *Mélanges de philosophie juive et arabe*[1], d'après une paraphrase faite par Moïse de Narbonne, dans son commentaire hébreu sur le *Ḥayy ibn Yaqẓân* d'Ibn Ṭufayl.

Le solitaire

Comme le remarque justement S. Munk, Ibn Bâjjah dans ce traité « avait pour but de faire voir de quelle manière l'homme, par le moyen du développement successif de ses facultés, peut arriver à s'identifier avec l'intellect actif. Il considère l'homme isolé de la société, participant à ce qu'elle a de bon, mais se trouvant hors de l'influence de ses vices ; il ne recommande pas la vie solitaire, mais il indique la voie par laquelle l'homme, au milieu des inconvénients de la vie sociale, peut arriver au bien suprême. Cette voie peut être suivie par plusieurs hommes ensemble, qui auraient les mêmes sentiments et viseraient au même but, ou même par une société tout entière, si elle pouvait être parfaitement organisé. Acceptant la société telle qu'elle est, Ibn Bâjjah recommande seulement que l'on cherche à vivre dans le meilleur État possible, c'est-à-dire dans celui qui renferme dans son sein le plus grand nombre de sages ou de philosophes »[2].

En effet, le problème que se propose Ibn Bâjjah de résoudre dans ce traité est celui de l'homme parfait et comment il peut atteindre la félicité suprême. La fin de l'homme ne consiste pas dans la possession de biens extérieurs à l'essence humaine, par exemple : la richesse, les plaisirs et les honneurs. Elle ne consiste pas non plus en les vertus morales, ni même en les vertus intellectuelles, qui ne sont que des moyens en vue d'une fin, ou des étapes dans le chemin à l'intellection pure. Mais l'homme vit en société, et sa vie sociale est nécessaire pour son développement spirituel ; pourtant cette vie sociale met des obstacles dans le chemin de celui qui veut atteindre la fin de l'homme, à savoir : la vie dans l'intellection pure.

Comment faut-il donc résoudre cette antinomie ?

Pour le faire, Ibn Bâjjah commence par esquisser les tentatives précédentes de décrire la Cité idéale, où l'homme pourrait être pourvu du meilleur auquel il est disposé. Il cite Platon dans la *République*, et Aristote

(1) S. Munk : *Mélanges de philosophie juive et arabe*, pp. 388-9. Paris, 1859.
(2) S. Munk : *Mélanges de philosophie juive et arabe*, pp. 388-9. Paris, 1859.

dans l'*Ethique à Nicomaque*. Il passe ensuite à sa propre conception de l'homme parfait, ou solitaire comme il l'appelle. Puisque la fin suprême de l'homme est l'intellection des intelligibles purs, comme l'a bien montré Aristote, notre philosophe s'attarde longuement sur les formes spirituelles, autrement dit : les *Idées* de Platon, et les Universaux d'Aristote — et nous avons analysé plus haut ses développements au sujet des formes spirituelles *(al-ṣuwar al-rûḥâniyyah)*, terme qu'il emprunte au titre d'un fameux traité attribué — faussement — à Alexandre d'Aphrodise, mais qui, en réalité, est un recueil de fragments tirés des *Eléments de Théologie* de Proclus[1].

1. *Les actes du Solitaire*

Le Solitaire ne doit pas se trouver dans la compagnie du corporel, ni de celui dont la fin spirituelle est mélangée de corporéité ; mais il doit se trouver dans la compagnie des gens de science. Mais puisque, dans quelques régimes, ceux-ci sont rares ou même inexistants, le Solitaire doit se retirer complètement des hommes, autant que cela lui est possible, et ne les fréquenter que si cela est extrêmement nécessaire ; ou bien il doit émigrer vers les régimes où les sciences sont cultivées. « Cela n'est pas en contradiction avec ce qui est dit en science politique et ce qui est démontré en physique, à savoir que l'homme est social par nature, et en science politique, à savoir que vivre en solitaire est tout mal. Car, cela l'est en soi, mais par accident la vie solitaire est un bien, comme il arrive à beaucoup de choses qui sont naturelles, par exemple : le pain et la viande sont une nourriture par nature et sont utiles, l'opium et la coloquinte sont des poisons meurtriers ; mais il y a des cas non-naturels des corps où ces deux-là sont utiles et doivent être employés, et où les mets naturels sont nuisibles et doivent être évités. Mais ces cas sont des cas de maladies, et les maladies sont en dehors de la nature ; ils (l'opium et la coloquinte) sont utiles dans peu de cas et *per accidens*, tandis que les mets sont utiles dans la plupart des cas et *per se* »[2]. Donc la vie solitaire est utile parfois, quoique la vie en société soit la vie naturelle de l'homme.

Les actes humains accomplis par le Solitaire sont de trois sortes : *a)* il y en a qui sont à la manière de la forme corporelle ; *b)* il y en a d'autres qui sont à la manière de la forme spirituelle spéciale en tant qu'elle a (ou qu'ils ont) un rapport spécial ; *c)* et il y en a enfin qui sont à la manière de la forme spirituelle générale, et ce sont les formes intelligibles. Ce sont les actes de cette troisième sorte qui sont dignes du Solitaire. Pourtant, les formes dont il s'agit ici tiennent le milieu entre les formes spirituelles particulières et les formes spirituelles pures dont l'intellection est le but dernier du Solitaire[3].

(1) Voir notre livre : *La Transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, p. 95, Paris, 1968.
(2) Ibn Bâjjah : *Le Régime du solitaire*, pp. 78-79. Éd. Asín.
(3) *Op. cit.*, pp. 80-81.

Le plus noble est celui qui ne prête pas de valeur aux formes corporelles par rapport aux formes spirituelles. « Aucun corporel n'est heureux, et tout heureux est spirituel pur. Mais comme il faut que le spirituel fasse quelques actions corporelles — pourtant non pas pour elles-mêmes — et qu'il fasse les actions spirituelles pour elles-mêmes, de même le philosophe doit faire beaucoup d'actes spirituels — mais non pour eux-mêmes — et faire tous les actes intellectuels pour eux-mêmes. Par les actes corporels, l'homme ne fait qu'exister ; mais par les actes spirituels, l'homme est plus noble ; et par les actes intellectuels, il est divin et excellent. Nécessairement donc l'homme de sagesse (= le philosophe) est un homme excellent et divin. De tout acte, il n'accomplit que le meilleur. De toute classe il participe à ce qu'elle a de plus noble parmi les choses qui sont propre à elle ; il s'en détache par les plus nobles et les plus généreuses actions. S'il atteint la fin suprême — et cela consiste en le fait qu'il intellige les Intelligences simples et essentielles, qui sont mentionnées dans la *Métaphysique*, le *De Anima* et le *De sensu et sensato* — il sera alors l'une de ces Intelligences, et lui conviendra la qualification d'être : divin seulement, et il sera libéré des qualifications sensibles, mortelles et des qualifications spirituelles et élevées, parce qu'il ne lui convient plus qu'une seule épithète, à savoir : divin pur (ou simple). »[1].

(1) Ibn Bâjjah : *Le Régime du Solitaire*, pp. 61-62.

III

IBN ṬUFAYL

Sa vie et ses écrits

Passons maintenant à une autre figure de la philosophie musulmane en Espagne, à Ibn Ṭufayl, dont le roman philosophique : *Ḥayy ibn Yaqẓân* a eu un grand retentissement en Occident depuis sa traduction en latin par E. Pococke Jr, publiée à Oxford en 1671, et en anglais par G. Kieth, London, 1674.

Sa vie[1]

Abû Bakr Muḥammad ibn ʿAbd al-Malik ibn Muḥammad ibn Muḥammad ibn Ṭufayl al-Qaysi, naquit à Wâdî Âsh (aujourd'hui Gaudix), très probablement dans les dix premières années du XIIe siècle de l'ère chrétienne (VIe siècle de l'hégire, ou vers la fin du Ve). Il reçut des études solides et étendues, vu sa carrière et son œuvre écrite : médecine, philosophie, astronomie, littérature et langue arabes. Il professa la médecine à Grenade, fut secrétaire du gouverneur de la province de Grenade. Puis il fut, en 549 h. (1184 J.-C.) engagé comme secrétaire par le fondateur de la dynastie almohade, ʿAbdu al-Mu'min, et attaché à son fils Abû Saʿîd,

(1) Voir Al-Marrâkushi : *Al-Muʿjib fî talkhîṣ akhbâr al-Maghrib*, texte arabe édité par Dozy sous le titre : *The History of the Almohades* by Abdo-'l-Wâhid al-Marrékoshi, edited by R. Dozy, 2e éd., Leyde, 1881, p. 172 sqq. ; traduit en français par E. Fagnan, Alger, 1893, p. 207 sqq. ; Ibn Khillikân : *Wafayât al-aʿyân*, vol. 4, p. 474 sqq. ; al-Maqqari, *The History of the mohammedan dynasties in Spain*, translated by Pascual de Gayangos, London, 1840-1843, 2 vol., t. I, p. 335 ; Ibn al-Khaṭîb : *al-iḥâṭah bi udabâ' Ghirnâtah*, manuscrit de la Bibliothèque Nationale à Paris, no 3347 (anc. fonds 867), fol. 44 vo ; Ibn Abî Zarʿ, *Rawḍ al-Qirṭâs*, éd. Tornberg, vol. I (texte arabe), pp. 126-127.

La meilleure étude moderne sur Ibn Ṭufayl, reste toujours le livre de Léon Gauthier : *Ibn Thofaïl, sa vie, ses œuvres*, thèse complémentaire pour le doctorat ès lettres présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris. Paris, 1909, 125 pages in-8o.

alors gouverneur de Ceuta et de Tanger. De là il devint le médecin spécial et le vizir du Sultan Abû Yaʿqûb Yûsuf, à partir du moment où celui-ci succéda à ʿAbd al-Mu'min en 1163 J.-C. Le Sultan avait pour lui beaucoup d'affection et d'amitié, de sorte qu'il restait quelquefois auprès de lui, pendant des jours et des nuits, sans paraître. Il semble que sa haute situation auprès du sultan Abû Yaʿqûb Yûsuf, malgré le milieu plein d'intrigues où il vivait, ne fut jamais sérieusement menacée. « Il conserva toujours la confiance de son maître, qui, connaissant fort bien ses doctrines philosophiques, ses idées sur la religion, et sachant combien elles étaient de nature à effaroucher une orthodoxie ombrageuse, ne l'en maintint pas moins à la tête de l'État, comme pour les consacrer et les mettre en pratique. Identique fut d'ailleurs l'attitude du fils et successeur d'Abû Yaʿqûb Yûsuf, Abû Yûsuf Yaʿqûb. Les souverains almohades, les successeurs du Mahdi [= Ibn Tûmart], devenus eux-mêmes *falâsifah* pour le plus grand bien de la civilisation musulmane en Occident, tel est le spectacle curieux et instructif que nous fait entrevoir, mieux qu'aucun autre document historique, le simple fait de la familiarité intellectuelle révélée par al-Marrâkushi entre le Chef des Croyants Abû Yaʿqûb et son vizir, l'auteur du célèbre roman philosophique intitulé *Histoire de Ḥayy ben Yaqdhân*.

En 1182, sans doute à cause de son grand âge, il résigne ses fonctions de médecin du khalife, et c'est son protégé Ibn Ruṣhd qui lui succède dans cette charge. Mais il conserve celle de vizir. Environ deux ans plus tard, le 13 juillet 1184, Abû Yaʿqûb Yûsuf mourait en Espagne, des suites de plusieurs blessures reçues au siège de Santarem (Portugal). Un de ses fils, Abû Yûsuf Yaʿqûb, lui succéda. Il maintint, semble-t-il, le vieux philosophe au poste qu'il remplissait auprès de son père et l'honora, lui aussi, de sa faveur.

Ibn Ṭufayl mourut en 581 (= 1185 J.-C.) à Marrâkech, où il fut enterré avec honneur. Le sultan Abû Yûsuf Yaʿqûb assista en personne à ses funérailles »[1].

Ses écrits

Ibn Rushd, al-Baṭrûji, al-Marrâkushî et Ibn al-Khatîb mentionnent des livres de médecine et d'astronomie écrits par Ibn Ṭufayl. En effet, Ibn Rushd, dans son commentaire moyen sur la *Métaphysique* d'Aristote (livre II), dit qu'Ibn Ṭufayl proposa d'excellentes théories au sujet des hypothèses de Ptolémée sur la structure de sphères célestes et les mouvements des astres. Al-Baṭrûji dit également : « Tu sais, mon frère, que l'illustre qâḍî Abu Bakr ibn Ṭufayl nous disait qu'il avait trouvé un système astronomique et des principes pour ces différents mouvements,

(1) Léon Gauthier : *Ibn Thofaïl*, pp. 19-20. Paris, 1909.

autres que les principes qu'a posés Ptolémée, et sans admettre ni excentrique ni épicycle ; et avec ce système, disait-il, tous ces mouvements sont avérés et il n'en résulta rien de faux. Il avait aussi promis d'écrire là-dessus et son rang élevé dans la science est connu. »[1].

Ou bien s'agit-il dans les deux cas (al-Biṭrûji fut son élève) d'une information orale communiquée par Ibn Ṭufayl à son élève et à son protégé Ibn Rushd ? C'est très probable, puisque aucun des deux ne cite le titre d'un ouvrage d'astronomie d'Ibn Ṭufayl.

Ibn al-Khaṭîb (Lisân al-Dîn) dans l'*Iḥâṭah*, rapporte qu'Ibn Ṭufuyl composa deux volumes de médecine.

Dans tous les cas, aucun livre, ni aucun titre d'ouvrage d'astronomie ou de médecine d'Ibn Ṭufayl ne nous est transmis.

Le seul livre qui nous soit parvenu d'Ibn Ṭufayl, et c'est peut-être le seul qu'il ait écrit, est son roman philosophique : *Risâlat Ḥayy ibn Yaqẓân fî asrâr al-ḥikmah al-mashriqiyyah* dont il existe au moins cinq manuscrits étudiés par L. Gauthier (*op. cit.*, pp. 31-44) :

1° Le manuscrit de la Bibliothèque Bodley à Oxford, édité par Pococke, et daté de 703 (= 1303 J.-C.) ;

2° Le manuscrit d'Alger, daté de 1180 h. (= 1766 J.-C.) ;

3° Celui du British Museum, London ;

4° Celui de la Bibliothèque Dâr al-Kutub au Caire, faussement attribué à Ibn Sab'în sous le titre : asrâr al-ḥikmah al-mashriqiyyah (Ancien Catalogue, vol. VI, p. 88) ;

5° Manuscrit de l'Escurial, mutilé, gâté par l'humidité. Voici une liste de ses éditions :

1. (avec traduction latine) *Philosophus autodidactus, sive Epistula Abi Jaafar ebn Tophaïl de Ḥai ebn Yokdhan, in qua ostenditur, quomodo ex Inferiorum contemplative ad superiorum notitiam Ratio humana ascendere possit.* Ex Arabicâ in Linguam Latinam versa ab Edvardo Pocockio, Oxonii, A. D. 1671, in-4°, 200 pp., plus une préface non paginée.
2. Deuxième édition du premier, à Oxford, 1700, qui ne diffère pas du tout de la première édition.

3-6. Quatre éditions au Caire, en 1299 h. (= 1182).

7-8. Deux à Istânbûl, en 1299 h. (= 1183).

9. (avec traduction française) *Hayy ben Yaqdhân, roman philosophique d'Ibn Thofaïl*, publié d'après un nouveau manuscrit [n° 2, celui d'Alger], avec les variantes des anciens textes, et traduction française, par Léon Gauthier... Alger, 1900. XVI+122 (tr. fr.)+123 (texte arabe).

(1) Cité par Léon Gauthier, *op. cit.*, p. 26.

Voici les traductions en langues européennes :

1. La traduction latine d'E. Pococke, jointe à son édition du texte arabe, ci-dessus mentionnée.
2. La traduction anglaise d'Ashwell.
3. La traduction anglaise de Georges Keith.
4. La traduction anglaise de Simon Ockley, sous le titre : The improvement of human reason exhibited in the life of Hai ebn Yokdhan, written by Abu jaafar ben Tophail. London, 1708, in-8°. Deuxième édition, 1731.
5. La traduction en hollandais : *Het Leeven van Hai Ebn Yokdhan, in het Arabisch beschreeven door Abu Jaaphar Ebn Tophail, en uit de Latynsche Overzettinge van Eduard Pocock, A. M.* in *het Nederduitsch vertaald* [la seconde édition ajoute : « door S. D. B. » ; le traducteur ne nous est connu que par ces initiales] waarin getoond wordt, hoe iemand buiten eenige ommegang met Menschen, ofte onderwyzinge kan komen tot de kennisse van sich zelven, en van God. t' Amsterdam, 1672. Deuxième édition, 1701.
6. La traduction allemande de J. Georg Pritius : *Der von sich selbst gelehrte Weltweise*, Frankfurt, 1726.
7. La traduction allemande de J. G. Eichhorn : *Der Naturmensch, oder Geschichte des Hai Ebn Joktan.* Berlin, 1783.
8. La traduction espagnole de Pons Boigues : *El filósofo autodidacto de Abentofail*, novela psicologica traducida directamente del arabe por D. Francisco Pons Boigues, con un prologo de Menendez y Pelayo. Zaragoza, 1900. Collection de Estudios Arabes, n° V. Elle est suivie d'une traduction espagnole de *Ḥayy ibn Yaqẓân* d'Ibn Sînâ.
9. La traduction française de Léon Gauthier jointe à son édition du texte arabe : Ḥayy Ben Yaqdhân... texte arabe... et traduction française, par Léon Gauthier. Alger, 1900, III-XVI (introduction)+1-118 (tr. française)+1-121 (texte arabe).
10. La traduction anglaise de P. Brönnle, London, 1904, sous le titre : *The awakening of the Soul.*
11. La traduction russe de J. Kuzmin, Léningrad, 1920.
12. La traduction espagnole de González Palencia : Ibn Ṭufayl, *El Filosofo autodidacto*, nueva traduccion española, por Gonzalez Palencia. Madrid, 1934 ; 2e éd., Madrid, 1948.
13. La traduction en urdu par Z. A. Ṣiddîqi, Aligarh, 1955.
14. La traduction persane de B. Z. Frouzânfar : *Zindah-i Bedâr*, Téhéran, 1956.

A l'exception, peut-être, de *Mille et une Nuits*, aucun ouvrage arabe ne fut traduit en autant de langues et autant de fois que *Ḥayy ibn Yaqẓân.* Il fut commenté par Moïse de Narbonne, en 1349.

Y a-t-il une troisième risâlat Ḥayy ibn Yaqẓân?

Mentionnons, pour le congédier tout de suite, un faux problème soulevé par E. Garcia Gomez en 1926 dans une étude intitulée : « Un cuento arabe fuente comun de Ibn Ṭufayl y de Gracian »[1]. S'appuyant sur un texte dans *Les Prolégomènes* d'Ibn Khaldûn, où celui-ci faisant allusion à la possibilité d'une génération spontanée de l'organisme humain, grâce à une influence exceptionnelle des corps célestes, et à partir d'une masse d'argile fermentant sous l'action d'une chaleur convenable, il dit qu'Ibn Sînâ « s'étend longuement sur cette théorie, qu'il développe dans le traité intitulé *Ḥayy ibn Yaqẓân* ». Or, dans le texte du traité de *Ḥayy ibn Yaqẓân* d'Ibn Sînâ, tel qu'il est publié par Mehren, on ne trouve aucune allusion à cette théorie. D'où, E. Garcia Gomez conclut qu'il est possible qu'il existe une troisième version de la *Risâlat Ḥayy Ibn Yaqẓân* distincte aussi bien de celle attribuée à Ibn Sînâ, que de celle écrite par Ibn Ṭufayl et qui peut-être ressemblerait plus à l'authentique version avicennienne.

Alors Léon Gauthier, dans la préface à la deuxième édition (1936) de sa traduction de *Ḥayy ibn Yaqẓân* d'Ibn Ṭufayl a fait justice de cette hypothèse émise par E. Garcia Gómez, en avançant les arguments suivants :

a) Garcia Gómez invente par là une troisième *risâlah* de Ḥayy ibn Yaqẓân, distincte de celle d'Ibn Sînâ et de celle d'Ibn Ṭufayl, et cela uniquement en se basant sur un texte d'Ibn Khaldûn, d'ailleurs mal traduit par de Slane, qui devrait être traduit ainsi : « ce philosophe [Ibn Sînâ] a exposé longuement *cela* dans la riçala qu'il a intitulé Riçala de Ḥayy bn Yaqdhân ». Puis, Gauthier ajoute : « *cela*, c'est-à-dire, *ce dernier point*, à savoir : la conversion d'une masse d'argile en un organisme humain, puis l'allaitement par une bête, et non pas toute la *théorie* en question, auquel cas l'auteur n'aurait pas manqué de dire *dhâlik kulluhu :* tout cela » ;

b) D'ailleurs, le texte authentique d'Ibn Ṭufayl est quelquefois attribué à Ibn Sab'în, comme à Ibn Sînâ. Le plus probable est qu'Ibn Khaldûn a dû d'autant plus vraisemblablement la commettre [cette fausse attribution] à son tour, parce qu'il ne connaissait rien de l'ouvrage d'Ibn Ṭufayl, que d'ailleurs il ne cite pas dans les *Prolégomènes*. Cela expliquerait l'erreur d'Ibn Khaldûn ;

c) 'Abd al-Wâhid al-Marrâkushi, qui connaissait le fils d'Ibn Ṭufayl, et qui avoue avoir vu le manuscrit autographe du *Ḥayy ibn Yaqzân*, déclare que la fin de la *Risâlat Ḥayy ibn Yaqzân* d'Ibn Ṭufayl est de décrire l'origine de l'espèce humaine. Il s'agit donc « du roman même d'Ibn Tofaïl, qu'Ibn Khaldôun a, par une erreur courante, attribué à Ibn Sînâ. »

(1) Publiée in *Revista de Arch. Bibl. y Museos*, année XX, Madrid, 1926, pp. 1-100.

Miguel Cruz Hernandez, malgré cela, a voulu soutenir, en 1949, dans sa thèse de doctorat[1] (écrite en 1946), l'hypothèse de son compatriote et maître, Garcia Gómez ; mais ses arguments ne portent pas sur le fond du problème, et il va même jusqu'à supposer que la source commune d'Ibn Ṭufayl serait « une version populaire d'une quelconque vieille légende qui aurait dû être connue dans le monde hellénistique alexandrin. De toute façon, son origine serait à chercher en Perse ou en Inde, très proche d'où vivait Ibn Sînâ ».

Puis, dans son *Historia de la filosofia española* (t. I, pp. 389-390. Madrid, 1957) il renonce heureusement à sa défense et à l'hypothèse tout à fait gratuite de Garcia Gomez, et se rend aux raisons invoquées par Henry Corbin dans son *Avicenne et le Récit visionnaire* (t. I : étude sur le cycle des récits avicenniens, Téhéran-Paris, 1954).

En effet, Henry Corbin, en montrant que le texte du *Ḥayy ibn Yaqzân* d'Ibn Sînâ, et tel qu'il est publié par Mehren, est « tel qu'il était lu et compris dans l'entourage même d'Avicenne », dissipe tous les doutes qui ont pu être émis concernant l'authenticité de Risâlat Ḥayy ibn Yaqzân, dans son texte publié par Merhren. Voici ce que Corbin dit :

« Cette mise en doute se fondait uniquement sur un passage des *Prolégomènes* d'Ibn Khaldûn. Ce passage fait allusion à la possibilité d'une génération spontanée de l'organisme humain, grâce à une influence exceptionnelle des corps célestes, et à partir d'une masse d'argile fermantant sous l'action d'une chaleur convenable. L'historien musulman termine sa digression en déclarant qu'Avicenne avait exposé longuement cette théorie dans sa Risâla *Ḥayy ibn Yaqzân.* Déjà Léon Gauthier avait opposé des arguments très raisonnables aux conclusions que l'on s'efforçait de tirer du passage d'Ibn Khaldûn. On avoue ne pas bien comprendre comment ni pourquoi l'on a encore dépensé tant d'ingéniosité et de subtilité pour l'exégèse de ce passage, afin d'en inférer à tout prix l'existence d'une troisième *Risâla* intitulée également *Ḥayy ibn Yaqzân*, laquelle, aujourd'hui perdue, aurait été l'œuvre d'Avicenne, source de la doctrine d'Ibn Ṭufayl. La conclusion raisonnable qui s'impose, corroborée par maint autre exemple, c'est qu'Ibn Khaldûn a manifestement commis un lapsus en attribuant à Avicenne l'œuvre d'Ibn Ṭufayl portant le même titre ; cette confusion, il ne fut ni le premier ni le dernier à la commettre. Et vraiment l'on ne voit pas comment ni pourquoi l'unique autorité de l'historien maghrébin écrivant au XIVe siècle, pourrait l'emporter sur la tradition iranienne qui remonte à l'époque même et à l'entourage d'Avicenne... Le texte déjà publié par Mehren est bien le *Récit de Ḥayy ibn Yaqzân* d'Avicenne... On ne voit pas trop ce qui pourrait être opposé à l'évidence du fait. L'information d'Ibn Khaldûn a été sur ce point défaillante... A l'appui encore, vient une longue tradition ;

(1) Miguel Cruz Hernandez : *La metafisica de Avicena*, 1949 ; « de nuevo sobre las fuentes de Ibn Ṭufayl », in *Rev. Bib. y Doc.*, Madrid, 1948.

il y a le propre commentaire d'Ibn Zaylah [le disciple d'Ibn Sînâ] ; il y a la référence précise de Suhrawardî dans son Récit de l'*Exil;* il y a, beaucoup plus tard, le commentaire d'al-Munâwî, et à peu près à la même époque la lettre de Mîr Dâmâd. Vraiment, si les doutes peuvent apparaître superflus, c'est bien dans le cas présent. »[1].

Nous souscrivons à cette conclusion. Ajoutons à ces arguments le fait qu'Ibn Khaldûn, comme il l'avoue lui-même, a écrit ses *Prolégomènes* de mémoire ; ce lapsus est donc dû à une défaillance de sa mémoire, ce qui lui est arrivé plusieurs fois dans ce livre.

Sa philosophie

La forme littéraire originale qu'a adoptée Ibn Ṭufayl pour exprimer ses idées philosophiques a pourtant ses inconvénients : elle ne permet pas d'en faire un exposé logique et systématique, et la rigueur du raisonnement rationnel selon les méthodes reconnues de preuve y ferait toujours défaut.

L'auteur de *Ḥayy ibn Yaqzân* emprunte le nom de son héros à une courte allégorie composée par Ibn Sînâ, et reprise par al-Suhrawardî al-Maqtûl dans son traité intitulé *L'Exil occidental (al-ghurbah al-gharbiyyah).*

Voici le résumé de ce roman :

1. Dans l'introduction (p. 3-p. 17, éd. Gauthier, à laquelle nous référerons toujours) l'auteur s'adresse à un correspondant, peut-être fictif, qui lui aurait demandé « de lui révéler ce qu'il pourrait des secrets de la *philosophie orientale* mentionnée[2] par le Maître et Président (al-ra'îs) Abû ʻAli Ibn Sînâ ». Cette demande a inspiré à notre philosophe une noble ardeur qui le conduisit à un état extraordinaire qu'il n'est pas possible de décrire. Celui qui éprouve cet état est « saisi d'une émotion, d'une allégresse, d'une exubérance et d'une gaieté qui le portent à communiquer le secret de cet *état* » (tr. p. 2). « Cet *état*... est du nombre de ceux qu'a signalés le Cheik Abû ʻAlî (= Ibn Sînâ), à l'endroit où il dit : « Puis, lorsque la *volonté* et la *préparation (al-riâḍah)* l'ont conduit jusqu'à un certain degré, il saisit de rapides lueurs, [apparitions fugitives] de la

(1) Henry Corbin : *Avicenne et le Récit visionnaire*, tome Ier : Étude sur le cycle des récits avicenniens, pp. 152-154. Téhéran-Paris, 1954.

(2) Dans la traduction de Gauthier il y a ici un contresens, quand il traduit ainsi : « des secrets de la philosophie illuminative dévoilés... » *(Ibn Thofaïl*, pp. 59-60), ou « secrets de la philosophie orientale communiqués... » *(Hayy...*, p. 1) — car l'adjectif : *dévoilé (allati dhakarahâ)* ou *communiqué...* réfère non *aux secrets*, mais à la *philosophie orientale;* en effet, Ibn Sînâ n'a jamais révélé les secrets de cette philosophie soi-disant orientale. Pourtant nous lui emprunterons quand même sa traduction, quitte à la corriger là où la correction s'impose.

Vérité dont il entrevoit l'aurore, suaves et semblables à des éclairs qu'il verrait luire à peine et disparaître. Puis ces illuminations soudaines se multiplient s'il persévère dans cette *préparation;* il devient expert à les provoquer, si bien qu'enfin elles lui arrivent sans *préparation*. Et dans toutes les choses qu'il aperçoit, il ne considère que leur rapport à l'Auguste Sainteté, conservant quelque conscience de lui-même. Puis il lui vient une nouvelle illumination soudaine, et peu s'en faut qu'il ne voie la Vérité en toute chose. Enfin, la *préparation* le conduit à un point où son *état mouvementé* (waqtihi) se tourne en *quiétude parfaite (sakinah);* ce qui était furtif devient habituel, ce qui était une faible lueur devient une flamme éclatante ; il arrive à une connaissance stable, semblable à une société continuelle »[1]. Il décrit ainsi les degrés successifs jusqu'à ce qu'ils aboutissent à l'*obtention (nayl)*, *état* dans lequel « son être intérieur devient un miroir poli orienté du côté de la Vérité. Alors les jouissances d'en haut se répandent abondamment sur lui ; il se réjouit en son âme des traces de vérité qu'il y saisit ; en cette situation *(rutbah)*, il est en relation d'une part avec la Vérité, de l'autre avec son âme, et il flotte de l'une à l'autre. Enfin il perd conscience de lui-même : il ne considère plus que l'Auguste Sainteté *(janâb al-quds)*, ou s'il considère son âme c'est seulement en tant qu'elle contemple ; et alors a lieu nécessairement *l'unification complète (al-wuṣûl)* ». Ces *états* qu'il a décrits, il veut que par eux seulement le *goût (al-dhawq)* puisse lui être procuré, et non par la voie de la perception spéculative qui s'obtient par des raisonnements, en posant des prémisses et tirant des conclusions » (tr., pp. 3-5).

Puisque cette forme de connaissance est le but vers lequel s'efforcent les gens de la sagesse, Ibn Ṭufayl se propose d'indiquer à ceux qui le désirent les résultats auxquels il est parvenu : « Nous voulons, dit-il à son correspondant imaginaire, te faire entrer dans les chemins où nous sommes entrés avant toi, te faire nager dans la mer que nous avons déjà traversée, afin que tu arrives où nous sommes nous-même arrivés, que tu voies ce que nous avons vu, que tu constates par toi-même ce que nous avons constaté » (p. 15).

Pour ce faire, l'auteur va lui raconter l'histoire de *Ḥayy ibn Yaqzân.*

2. Après ce préambule, Ibn Ṭufayl raconte son histoire de Ḥayy ibn Yaqzân. En ce qui regarde la naissance de son héros, il nous donne le choix entre deux versions : la première consiste à dire qu'il est né sans mère ni père, dans une île de l'Inde, située sous l'équateur, dans laquelle l'homme naît sans mère ni père.

Mais puisque cela est en contradiction avec ce qu'enseignent les sciences naturelles, d'aucuns l'ont niée et ont rapporté l'histoire de sa naissance ainsi : « Ils disent qu'en face de l'île dont nous avons parlé se trouve une île importante, vaste, riche, et populeuse. Elle avait pour roi un homme du pays, d'un caractère hautain et jaloux. Ce roi avait une

(1) Ibn Sînâ : *Traités mystiques...*, p. 15 (texte arabe), p. 13 (tr. fr.), éd. et tr. Mehren.

sœur qu'il empêchait de se marier. Il écartait d'elle les prétendants : aucun d'eux ne lui paraissait un parti sortable. Or, elle avait un voisin du nom de Yaqzân qui l'épousa secrètement, suivant un usage autorisé par la religion qui était en ce temps-là celle du pays. Elle conçut de lui, et accoucha d'un enfant mâle. Craignant que son cas ne fût dévoilé et son secret divulgué, elle le mit, après lui avoir donné le sein, dans un coffre soigneusement fermé, et elle l'emporta ainsi, après la tombée de la nuit, accompagnée de serviteurs et d'amis sûrs, vers le rivage de la mer, le cœur brûlant, pour lui, d'amour et de crainte. Puis elle lui fit ses adieux... le livra aux flots. Un courant le saisit avec force, et le porta, pendant la nuit, jusqu'au rivage de l'île dont il a été question précédemment » (tr., p. 20).

Le flux jeta le coffre au milieu d'un épais fourré, et les clous du coffre, par l'effet des vagues, furent ébranlés et les planches disjointes. « Pressé par la faim, l'enfant se mit à pleurer, à pousser des cris d'appel et à se débattre. Sa voix parvint à l'oreille d'une GAZELLE qui avait perdu son petit. Elle suivit la voix, croyant que c'était lui, et arriva au coffre. De ses sabots elle tenta de l'ouvrir, tandis que l'enfant poussait de l'intérieur, si bien qu'une planche du couvercle céda. Alors, émue de pitié et prise d'affection pour lui, elle lui présenta ses pis et l'allaita à discrétion. Elle revint sans cesse le visiter, l'élevant et veillant à écarter de lui tout dommage. Tels sont les débuts de son histoire d'après ceux qui n'admettent point la naissance sans mère ni père » (tr., p. 21).

Quant à l'autre version, qui le fait naître sans mère ni père, voici comment on y explique sa naissance : « Il y avait dans cette île une dépression du sol renfermant une argile qui, sous l'action des ans, y était en fermentation, en sorte que le chaud s'y trouvait combiné au froid et l'humide au sec, par parties égales dont les forces se faisaient équilibre. Cette argile fermentée était en grande masse, et certaines parties l'emportaient sur les autres par la juste proportion de la combinaison et par l'aptitude à former les *humeurs séminales (amshâg)* ; le centre surtout de cette masse était la partie qui offrait la proportion la plus exacte et la ressemblance la plus parfaite avec le composé humain. Cette argile était en travail et donnait naissance, à raison de sa viscosité, à des bulles du genre de celles que produit l'ébullition. Or, il se forme, au centre de cette masse d'argile, une bulle extrêmement petite, divisée en deux par une membrane mince, remplie d'un corps subtil, aériforme, constitué exactement suivant les proportions convenables. Alors vint s'y joindre *l'âme*, qui émane de Dieu ; et elle s'y attacha d'une union si étroite que les sens et l'entendement ont peine à l'en séparer » (tr., pp. 21-22).

Puis, les partisans de cette version continuent à décrire comment l'organisme tout entier fut formé, et dans leur exposition ils ont recours à cette grande masse d'argile fermentée et apte, selon eux, à constituer tout ce qui est requis pour la formation de l'organisme humain. « Privé d'aliment et pressé par la faim, l'enfant se mit à pousser des cris de

détresse. Puis une gazelle, qui avait perdu son petit, répondit à son appel » (tr., p. 26).

3. A partir de ce moment les deux versions se rejoignent et n'en formeront plus qu'une seule, et les partisans de la seconde version sont d'accord avec ceux de la première pour le reste de l'histoire : « ils racontent tous de la même manière l'éducation [de l'enfant]. La gazelle qui s'était chargée de lui, disent-ils d'un commun accord, ayant trouvé d'abondants et gras pâturages, engraissa, son lait devint abondant et pourvut le mieux du monde à la nourriture du petit enfant... L'enfant s'éleva et grandit, nourri du lait de la gazelle. » Il observa ce qui l'entourait, trouva le moyen de se vêtir, de se loger, de domestiquer les animaux sauvages. La gazelle, devenue vieille et faible, ce fut lui qui se chargea de la conduire à de gras pâturages. Mais la faiblesse de la gazelle et sa maigreur augmentèrent, et la mort survint enfin. « Lorsqu'il la vit en cet état, le jeune garçon fut saisi d'une émotion violente, et peu s'en fallut qu'il ne mourût de douleur. » (tr., p. 30). Il l'examina, chercha à la sauver ; mais en vain. Par là il connaissait à fond son anatomie, découvrit le rôle du cœur dans le maintien du corps. Il faisait sur d'autres gazelles et d'autres animaux des vivisections et dissections de cadavres, « et il ne se lassa pas dans ses investigations et ses réflexions, jusqu'à ce qu'il eût acquis, dans ces questions, une science égale à celle des plus grands naturalistes. Il connut avec évidence que tout animal, nonobstant la multiplicité de ses membres, la variété de ses sensations et de ses mouvements, est un, grâce à cet *esprit* qui, rayonnant d'un centre unique, se répand dans tous les membres ou organes, lesquels ne sont pour lui que des serviteurs ou des instruments... S'il arrive que cet *esprit* sorte entièrement du corps, ou qu'il soit détruit ou dissous d'une manière quelconque, le corps tout entier devient inerte et tombe dans cet état qui est la mort » (tr., pp. 39-40, 42). Il était arrivé à cette connaissance quand il acheva l'âge de vingt-et-un ans.

4. Puis, il se livra à d'autres recherches. « Il examina tous les corps qui existent dans le monde de la génération et de la corruption : les animaux des différentes espèces, les plantes, les minéraux, les divers genres de pierres, la terre, l'eau, la vapeur, la glace, la neige, la grêle, la fumée, la flamme, la braise. Il constate en eux des propriétés nombreuses, des modes d'action variés... Il les étudia avec attention soutenue, et vit qu'ils ont certains caractères communs et d'autres différents. Par leurs caractères communs ils ne font qu'un ; par leurs caractères différents ils sont divers et multiples » (tr., pp. 43-44).

Il découvre que *l'esprit* qui anime les animaux est *un* en essence. Il poursuit en ce sens réduisant successivement à l'unité : le règne animal, le règne végétal, et les deux ensembles, puis les corps bruts, et enfin tous les êtres corporels sans exception, parvenant ainsi à la notion générale du corps, étendu suivant les trois dimensions.

De la terre il éleva son regard vers le ciel, en faisant des observations

astronomiques. « Parvenu à ce degré de science, il reconnut que la Sphère céleste tout entière, avec tout ce qu'elle comprend, est comme un objet unique dont les parties sont liées les unes aux autres ; que tous les corps qu'il avait autrefois examinés, comme la terre, l'eau, l'air, les plantes, les animaux, et autres de même nature, y sont tous contenus et n'en sortent point ; que dans son ensemble, elle est tout ce qu'il y a de plus semblable à un individu d'entre les animaux ; les étoiles brillantes qui s'y trouvent répondent aux sens de l'animal ; les diverses sphères qu'elle contient, reliées entre elles, en représentent les membres ou organes ; enfin, tout ce qui constitue, à l'intérieur de cette sphère, le monde de la *génération* et de la *corruption*, joue le rôle qu'ont dans le ventre de l'animal les divers excréments et humeurs, dans lesquels assez souvent se forment aussi des animaux comme dans le macrocosme.

Lorsqu'il eut compris que ce tout est en réalité comme un seul individu, lorsqu'il eut saisi dans leur unité ses multiples parties, en se plaçant au point de vue d'où il avait saisi dans leur unité les corps situés dans le monde de la génération et de la corruption, il se demanda si le monde, dans son ensemble, est une chose qui ait commencé d'être après qu'elle n'était point, et qui, du néant, ait surgi à l'existence, ou bien une chose qui ait toujours existé dans le passé et qui n'ait été aucunement précédée du néant. Cette question le laissa perplexe, et aucune des deux thèses ne l'emporta sur l'autre dans sa pensée. Car, lorsqu'il s'attachait à la doctrine de l'éternité, bien des objections l'arrêtaient, fondées sur l'impossibilité d'une existence illimitée, et semblables au raisonnement par lequel il avait reconnu l'impossibilité d'un corps sans limite. En outre, il voyait que cette [existence] n'est pas dépourvue d'[*accidents*] *produits*, et qu'elle ne peut leur être antérieure ; et ce qui ne peut être antérieur aux [*accidents*] *produits* est, par conséquent, *produit*. — Mais lorsqu'il s'attachait à la doctrine de la *production*, d'autres difficultés l'arrêtaient. Il voyait que la notion d'une *production* du monde succédant à sa non-existence ne peut se concevoir que si l'on représente un temps antérieur à lui ; mais le temps fait partie intégrante du monde et il est inséparable ; donc on ne peut concevoir le monde plus récent que le temps. Il se disait encore : « Si le monde est *produit*, il a eu nécessairement un *producteur*. Mais ce *producteur :* qui l'a *produit?* Pourquoi l'a-t-il *produit* à tel moment et non auparavant? Serait-ce parce qu'il lui est survenu du dehors quelque chose de nouveau? Mais il n'existait rien d'autre que lui. Ou parce qu'un changement s'est produit en lui-même? Mais alors qu'est-ce qui aurait *produit* ce changement? — Il ne cessa de réfléchir à cette question pendant plusieurs années, et [bien] des arguments se présentèrent à son esprit sans que, dans sa pensée, l'une des deux thèses l'emportât sur l'autre » (tr., pp. 62-63).

Voilà le genre des raisonnements métaphysiques auxquels notre solitaire s'est livré dans sa solitude, vers l'âge de trente-cinq ans. Alors la question de l'*Auteur* de ce monde le préoccupa totalement, de sorte « qu'il n'avait plus de pensée pour autre chose que pour Lui, et qu'il négligeait l'étude et les recherches auxquelles il s'était livré sur les choses de l'Univers. » (tr., p. 69). Il voulait savoir par quelle faculté il percevait cet être ; il chercha et trouva que c'est par sa propre *essence* qu'il percevait cet Être. Ce n'est pas par les sens, ni par l'imagination, mais par une *vision* extatique où disparaissent toutes les choses autres que son *essence* propre. « Mais cette dernière ne disparaissait pas tandis qu'il était plongé dans la vision de l'Être Véritable et Nécessaire ; et il s'en affligeait, sachant que c'était là un mélange dans la vision pure, et un partage de l'attention.

Il persévéra dans ses efforts pour arriver à l'anéantissement de sa personnalité, à la [complète] absorption dans la vision de [l'Être] Véritable ; et il y réussit enfin : [tout] disparut de sa mémoire et de sa pensée, les cieux, la terre, et ce qui est entre eux, toutes les *formes spirituelles* et les facultés corporelles, et toutes les facultés séparées de toute matière (c'est-à-dire les *essences* qui ont la notion de cet Être) ; et sa propre *essence* disparut avec tout le reste. Tout cela s'évanouit, se dissipa « comme des atomes disséminés » (Coran, LVI : 6), et il ne resta que l'Unique, le Véritable, l'Être permanent » (tr. 90-91).

« Après avoir perdu le sentiment de son *essence* et de toutes les *essences* pour ne plus voir en fait de réalité que l'Un, l'Immuable, ... revenu de l'état où il s'était trouvé, et qui ressemblait à l'ivresse, il considéra de nouveau les autres choses, alors il lui vint à l'esprit qu'il n'avait pas d'*essence* qui le distinguât de l'*essence* du Véritable ; que sa véritable *essence* était l'*essence* du Véritable ; que ce qu'il avait considéré auparavant comme son *essence*, distincte de l'*essence* du Véritable, n'était rien véritablement, et que rien n'existait si ce n'est l'*essence* du Véritable » (tr., p. 92).

L'auteur, ici, gronde ceux qui nient ce genre de vision extatique et les appelle des chauves-souris dont le soleil blesse les yeux. Il lui semble entendre l'un d'eux « s'écrier, en s'agitant dans les chaînes de sa ténébreuse ignorance : « Votre subtilité dépasse les bornes au point de sortir du caractère des hommes raisonnables et de rejeter le décret de la raison : car c'est un des décrets de la raison qu'une chose est une ou multiple. » Mais qu'il modère son ardeur, qu'il laisse là ses intempérances de langage, qu'il se défie de lui-même, et qu'il s'instruise en considérant le monde sensible et vil dont il fait lui-même partie, comme le fit Ḥayy ibn Yaqẓân lorsque, l'examinant à un certain point de vue, il le voyait multiple d'une multiplicité impossible à embrasser, échappant à toute limite, puis l'examinant à un autre point de vue, il le voyait un, et demeurait incertain touchant cette question, sans pouvoir la trancher en un sens plutôt que dans l'autre. » (tr., p. 94).

Arrivé à ce point, l'auteur décrit, sous forme allégorique, toute la hiérarchie descendante des *essences séparées*, aperçues en cette vision extatique de Ḥayy, c'est-à-dire les Intelligences des sphères, depuis celle de la sphère suprême jusqu'à celle du monde de la génération et de la

corruption : la sphère suprême possède une *essence* exempte de matière, qui n'est pas l'essence de l'Un, ni non plus celle de la sphère elle-même, « mais qui est comme l'image du soleil reflétée dans un miroir poli... Il vit que l'*essence* de cette sphère, *essence séparée*, avait une perfection, une splendeur, une beauté trop grandes pour que la langue puisse les exprimer, trop subtiles pour revêtir la forme de lettres ou de sons... Il vit ensuite que la sphère suivante, la sphère des étoiles fixes, possède une *essence* exempte de matière également, et qui n'est pas l'*essence* de l'Un, du Véritable, ni l'essence séparée qui appartient à la sphère suprême, ni la seconde sphère elle-même... Il vit successivement que chaque sphère possède une *essence séparée*, exempte de matière, qui n'est aucune des *essences* précédentes, ni cependant quelque chose d'autre, mais qui est comme l'image du soleil réfléchie de miroir en miroir dans l'ordre même des sphères, et que chacune de ces *essences* possède une beauté, une splendeur, une félicité et une allégresse « qu'aucun œil n'a vues, qu'aucune oreille n'a entendues, qui ne se sont jamais présentées au cœur d'un mortel. » (tr., pp. 96-97).

Mais de l'image de miroirs, il ne faut pas conclure, nous avertit l'auteur, que si les essences séparées sont unies à un corps éternel et incorruptible, comme les sphères, elles sont elles-mêmes éternelles ; et si elles sont unies à un corps qui tend vers la corruption, comme c'est le cas chez les animaux raisonnables, c'est-à-dire les hommes, elles se corrompent, disparaissent et sont anéanties, conformément à cette comparaison des miroirs réfléchissants : car l'image ne subsiste qu'autant que subsiste le miroir, et lorsque le miroir se corrompt, l'image elle-même se corrompt infailliblement et s'évanouit aussi. Non, répond l'auteur, car cette comparaison ne doit pas être prise à la lettre, étant donné qu'il n'est pas vrai que l'objet auquel on compare et celui qu'on lui compare ne soient pas identiques à tous égards. En effet, « le Soleil et sa lumière, et sa figure, et son image, et les images qui viennent s'y refléter, sont autant de choses inséparables des corps, qui ne subsistent que par eux et en eux, qui par conséquent ont besoin d'eux pour exister et disparaissent avec eux. Tandis que les essences divines et les âmes souveraines *(al-arwâḥ al-rabbâniyyah)* sont toutes étrangères aux corps et à ce qui dépend des corps ; elles en sont aussi éloignées que possible, sans lien, sans dépendance par rapport à eux. Que les corps disparaissent ou subsistent, qu'ils existent ou n'existent pas, cela leur est indifférent. Elles n'ont de lien et de dépendance que par rapport à l'Essence de l'Un, du Véritable, de l'Être nécessaire, qui est la première d'entre elles, leur principe et leur cause, qui les fait exister, leur donne la durée, leur communique la permanence et la perpétuité. Elles n'ont pas besoin des corps : ce sont les corps qui ont besoin d'elles. » (tr., pp. 100-101).

5. Dès lors, Ḥayy ibn Yaqẓân éprouva des visions extatiques de plus en plus fréquentes. « Il lui devint de plus en plus facile d'arriver à cette condition *(ḥâl)* sublime, et il y demeura chaque fois plus longtemps ; si bien qu'enfin il y parvenait dès qu'il voulait, et n'en sortait que lorsqu'il voulait » (p. 102). Il demeura dans cet état jusqu'à ce qu'il eût dépassé l'âge de cinquante ans. C'est alors qu'il entra en rapport avec Asâl. Voici comment :

Dans l'île où, selon l'une des deux versions, était né Ḥayy, avait émigré une secte issue de l'un des anciens prophètes. « C'était une secte qui exprimait toutes les réalités véritables par des symboles qui en donnaient des images et en fixaient des impressions dans les âmes... Cette secte ne cessa pas de s'étendre dans cette île, d'y devenir puissante et de s'y mettre en évidence, jusqu'à ce qu'enfin le roi du pays l'embrassa et amena tout le monde à y adhérer.

Dans cette île vivaient alors deux hommes de mérite et de bonne volonté : l'un se nommait Asâl et l'autre Salâmân. Ils eurent connaissance de cette secte et l'embrassèrent avec ardeur, s'attachant à observer tous ses préceptes et s'astreignant à toutes ses pratiques : c'est dans ce but qu'ils s'étaient liés d'amitié. Ils cherchaient parfois à comprendre les expressions traditionnelles de cette Loi religieuse relatives à la description du Dieu Grand et Puissant, à ses anges, à la description de la résurrection, des récompenses et des châtiments. L'un d'eux, Asâl, cherchait davantage à pénétrer au fond des choses, à deviner le sens mystique ; il était plutôt porté à l'interprétation. Salâmân s'attachait davantage au [sens] extérieur ; il était plus porté à s'abstenir de l'interprétation, du libre examen et de la spéculation. Mais l'un et l'autre s'adonnaient avec zèle aux pratiques extérieures, à l'examen de conscience, à la lutte contre les passions. Or, il y avait dans cette Loi religieuse des maximes qui engageaient à la retraite, à la solitude, déclarant qu'en elles étaient la délivrance et le salut ; il y avait d'autres maximes qui recommandaient la fréquentation et la société des hommes. Asâl s'attachait à rechercher la retraite... à cause de son naturel enclin à une continuelle méditation, à la recherche des explications, à l'élucidation des symboles ; et c'est surtout dans la solitude qu'il avait l'espoir d'y arriver. Salâmân, au contraire, s'attachait à la société des hommes... Cette divergence d'opinion fut cause de leur séparation » (tr. 103-104).

Asâl avait entendu parler de l'île dans laquelle on a rapporté que Ḥayy ibn Yaqẓân était né. « Il résolut de s'y transporter, et d'y passer, loin des hommes, le reste de sa vie... Asâl demeura dans l'île à adorer Dieu Puissant et Grand, à le glorifier, à le bénir, à méditer ses beaux noms... Il demeura ainsi pendant un certain temps, dans une félicité parfaite, en société intime avec son Seigneur.

Pendant ce temps Ḥayy ibn Yaqẓân était profondément absorbé dans ses extases sublimes, et il ne quittait sa caverne qu'une fois par semaine pour prendre la nourriture qui s'offrait à lui. C'est pourquoi Asâl ne le découvrit pas tout d'abord : il fit le tour des rivages de l'île et en visita les [différentes] parties sans voir un homme, ni en apercevoir la trace. Ce fut pour lui un surcroît de joie et une satisfaction intime, vu la réso-

corruption : la sphère suprême possède une *essence* exempte de matière, qui n'est pas l'essence de l'Un, ni non plus celle de la sphère elle-même, « mais qui est comme l'image du soleil reflétée dans un miroir poli... Il vit que l'*essence* de cette sphère, *essence séparée*, avait une perfection, une splendeur, une beauté trop grandes pour que la langue puisse les exprimer, trop subtiles pour revêtir la forme de lettres ou de sons... Il vit ensuite que la sphère suivante, la sphère des étoiles fixes, possède une *essence* exempte de matière également, et qui n'est pas l'*essence* de l'Un, du Véritable, ni l'essence séparée qui appartient à la sphère suprême, ni la seconde sphère elle-même... Il vit successivement que chaque sphère possède une *essence séparée*, exempte de matière, qui n'est aucune des *essences* précédentes, ni cependant quelque chose d'autre, mais qui est comme l'image du soleil réfléchie de miroir en miroir dans l'ordre même des sphères, et que chacune de ces *essences* possède une beauté, une splendeur, une félicité et une allégresse « qu'aucun œil n'a vues, qu'aucune oreille n'a entendues, qui ne se sont jamais présentées au cœur d'un mortel. » (tr., pp. 96-97).

Mais de l'image de miroirs, il ne faut pas conclure, nous avertit l'auteur, que si les essences séparées sont unies à un corps éternel et incorruptible, comme les sphères, elles sont elles-mêmes éternelles ; et si elles sont unies à un corps qui tend vers la corruption, comme c'est le cas chez les animaux raisonnables, c'est-à-dire les hommes, elles se corrompent, disparaissent et sont anéanties, conformément à cette comparaison des miroirs réfléchissants : car l'image ne subsiste qu'autant que subsiste le miroir, et lorsque le miroir se corrompt, l'image elle-même se corrompt infailliblement et s'évanouit aussi. Non, répond l'auteur, car cette comparaison ne doit pas être prise à la lettre, étant donné qu'il n'est pas vrai que l'objet auquel on compare et celui qu'on lui compare ne soient pas identiques à tous égards. En effet, « le Soleil et sa lumière, et sa figure, et son image, et les images qui viennent s'y refléter, sont autant de choses inséparables des corps, qui ne subsistent que par eux et en eux, qui par conséquent ont besoin d'eux pour exister et disparaissent avec eux. Tandis que les essences divines et les âmes souveraines *(al-arwâḥ al-rabbâniyyah)* sont toutes étrangères aux corps et à ce qui dépend des corps ; elles en sont aussi éloignées que possible, sans lien, sans dépendance par rapport à eux. Que les corps disparaissent ou subsistent, qu'ils existent ou n'existent pas, cela leur est indifférent. Elles n'ont de lien et de dépendance que par rapport à l'Essence de l'Un, du Véritable, de l'Être nécessaire, qui est la première d'entre elles, leur principe et leur cause, qui les fait exister, leur donne la durée, leur communique la permanence et la perpétuité. Elles n'ont pas besoin des corps : ce sont les corps qui ont besoin d'elles. » (tr., pp. 100-101).

5. Dès lors, Ḥayy ibn Yaqzân éprouva des visions extatiques de plus en plus fréquentes. « Il lui devint de plus en plus facile d'arriver à cette condition *(ḥâl)* sublime, et il y demeura chaque fois plus longtemps ; si bien qu'enfin il y parvenait dès qu'il voulait, et n'en sortait que lorsqu'il voulait » (p. 102). Il demeura dans cet état jusqu'à ce qu'il eût dépassé l'âge de cinquante ans. C'est alors qu'il entra en rapport avec Asâl. Voici comment :

Dans l'île où, selon l'une des deux versions, était né Ḥayy, avait émigré une secte issue de l'un des anciens prophètes. « C'était une secte qui exprimait toutes les réalités véritables par des symboles qui en donnaient des images et en fixaient des impressions dans les âmes... Cette secte ne cessa pas de s'étendre dans cette île, d'y devenir puissante et de s'y mettre en évidence, jusqu'à ce qu'enfin le roi du pays l'embrassa et amena tout le monde à y adhérer.

Dans cette île vivaient alors deux hommes de mérite et de bonne volonté : l'un se nommait Asâl et l'autre Salâmân. Ils eurent connaissance de cette secte et l'embrassèrent avec ardeur, s'attachant à observer tous ses préceptes et s'astreignant à toutes ses pratiques : c'est dans ce but qu'ils s'étaient liés d'amitié. Ils cherchaient parfois à comprendre les expressions traditionnelles de cette Loi religieuse relatives à la description du Dieu Grand et Puissant, à ses anges, à la description de la résurrection, des récompenses et des châtiments. L'un d'eux, Asâl, cherchait davantage à pénétrer au fond des choses, à deviner le sens mystique ; il était plutôt porté à l'interprétation. Salâmân s'attachait davantage au [sens] extérieur ; il était plus porté à s'abstenir de l'interprétation, du libre examen et de la spéculation. Mais l'un et l'autre s'adonnaient avec zèle aux pratiques extérieures, à l'examen de conscience, à la lutte contre les passions. Or, il y avait dans cette Loi religieuse des maximes qui engageaient à la retraite, à la solitude, déclarant qu'en elles étaient la délivrance et le salut ; il y avait d'autres maximes qui recommandaient la fréquentation et la société des hommes. Asâl s'attachait à rechercher la retraite... à cause de son naturel enclin à une continuelle méditation, à la recherche des explications, à l'élucidation des symboles ; et c'est surtout dans la solitude qu'il avait l'espoir d'y arriver. Salâmân, au contraire, s'attachait à la société des hommes... Cette divergence d'opinion fut cause de leur séparation » (tr. 103-104).

Asâl avait entendu parler de l'île dans laquelle on a rapporté que Ḥayy ibn Yaqzân était né. « Il résolut de s'y transporter, et d'y passer, loin des hommes, le reste de sa vie... Asâl demeura dans l'île à adorer Dieu Puissant et Grand, à le glorifier, à le bénir, à méditer ses beaux noms... Il demeura ainsi pendant un certain temps, dans une félicité parfaite, en société intime avec son Seigneur.

Pendant ce temps Ḥayy ibn Yaqzân était profondément absorbé dans ses extases sublimes, et il ne quittait sa caverne qu'une fois par semaine pour prendre la nourriture qui s'offrait à lui. C'est pourquoi Asâl ne le découvrit pas tout d'abord : il fit le tour des rivages de l'île et en visita les [différentes] parties sans voir un homme, ni en apercevoir la trace. Ce fut pour lui un surcroît de joie et une satisfaction intime, vu la réso-

lution qu'il avait prise de rechercher avec un [soin] extrême la retraite et l'isolement.

Mais il arriva enfin qu'un jour, Ḥayy ibn Yaqẓân étant sorti pour chercher sa nourriture au moment où Asâl se dirigeait vers le même lieu, ils s'aperçurent l'un l'autre. Asâl ne douta pas que ce fût un religieux solitaire venu dans cette île pour mener une vie retirée, comme lui-même y était venu ; et il craignit, s'il l'abordait et faisait sa connaissance, que ce ne fût une cause de trouble pour son état et un obstacle à la réalisation de ses désirs. Quant à Ḥayy ibn Yaqẓân, il ne sut ce qu'était cet [être], car il ne reconnaissait en lui la forme d'aucun des animaux qu'il avait déjà vus ; et Asâl portait une tunique noire en poils et en laine qu'il prit pour un tégument naturel. Il demeura donc à le considérer, plein d'étonnement. Mais Asâl tourna le dos et prit la fuite, craignant qu'il ne le détournât de son état. Ḥayy ibn Yaqẓân se mit à sa poursuite, poussé par sa tendance naturelle à tout approfondir. Mais voyant qu'il fuyait à toute vitesse, il resta en arrière et se déroba à sa vue. Asâl crut qu'il avait renoncé à le poursuivre et qu'il s'en était allé. Il se livra donc à la prière, à la lecture, aux invocations, aux larmes, aux supplications et aux lamentations, au point d'oublier tout le reste.

Alors Ḥayy ibn Yaqẓân s'approcha de lui peu à peu sans qu'Asâl s'en aperçût ; et il fut bientôt assez près de lui pour l'entendre lire et louer Dieu, pour voir son humble posture et ses larmes... Voyant son humble posture, ses supplications et ses larmes, il ne douta pas qu'il ne fût une de ces *essences* qui connaissent le Véritable. Il se sentit porté vers lui, désireux de savoir ce qu'il avait, et qu'elle était la raison de ses larmes et de ses supplications. Il s'avança plus près de lui, et Asâl, l'apercevant enfin, prit vivement la fuite. Ḥayy ibn Yaqẓân le poursuivit non moins vivement... Asâl fut saisi d'un grand effroi ; il se mit à l'apaiser et à le supplier avec des paroles que Ḥayy ibn Yaqẓân ne comprenait pas... [Ḥayy] chercha à le rassurer par des inflexions de voix qu'il avait apprises de certains animaux... Revenu de sa frayeur, Asâl comprit qu'il ne lui voulait aucun mal... Il adressa la parole à Ḥayy ibn Yaqẓân et lui demanda des renseignements sur lui, dans toutes les langues qu'il connaissait, s'efforçant de se faire comprendre de lui, mais en vain : Ḥayy ibn Yaqẓân, dans tout cela, admirait ce qu'il entendait, sans en saisir la portée, et sans y voir autre chose que la bienveillance et l'affabilité. » (tr. 104-107) Ḥayy fréquentait Asâl. Celui-ci espérait enseigner à Ḥayy le langage, la science et la religion. Petit à petit, Ḥayy apprit le langage. Asâl alors lui demanda des renseignements sur lui, et Ḥayy le « renseigna sur tout ce qui le concernait, et sur les connaissances qu'il avait progressivement acquises jusqu'au moment où il était parvenu au degré de l'union [avec Dieu]. Lorsqu'il l'eut entendu exposer ces vérités, décrire les *essences séparées* du monde sensible... Asâl ne douta point que toutes les traditions de la Loi religieuse relatives à Dieu, Puissant et Grand, à ses anges, à ses livres, à ses envoyés, au jour dernier, à son paradis et au feu de son

[enfer], ne fussent des symboles de ce qu'avait vu Ḥayy ibn Yaqẓân. Les yeux de son cœur s'ouvrirent, le feu de sa pensée s'alluma : IL VOYAIT S'ÉTABLIR L'ACCORD DE LA RAISON ET DE LA TRADITION ; les voies de l'interprétation s'ouvraient devant lui ; il n'y avait plus dans la Loi divine rien de difficile qu'il ne comprît, rien de fermé qui ne s'ouvrît, rien d'obscur qui ne s'éclaircît : il devenait une intelligence d'élite. Dès lors, il considéra Ḥayy ibn Yaqẓân avec admiration et respect ; il tint pour assuré qu'il était au nombre des élus de Dieu... Il s'attacha à le servir, à l'imiter, à suivre ses indications pour les œuvres...

Ḥayy ibn Yaqẓân, de son côté, se mit à l'interroger sur lui, sur sa condition ; et Asâl lui parla de son île, des hommes qui s'y trouvaient, de leur manière de vivre avant d'avoir reçu leur religion, et depuis qu'ils l'avaient reçue. Il lui exposa toutes les traditions de la Loi religieuse relatives au monde divin, au paradis, au feu [de l'enfer], à la résurrection, au rassemblement du genre humain rappelé à la vie, au compte [qu'il faudra rendre], à la balance, et au pont. Ḥayy ibn Yaqẓân comprit tout cela, et n'y vit rien qui fût en opposition avec ce qu'il avait contemplé dans sa *station* sublime. Il reconnut que l'auteur et propagateur de ces descriptions était vrai dans ses descriptions, sincère dans ses paroles, envoyé de son Seigneur ; il eut foi en lui, il crut à sa véracité, il rendit témoignage de sa mission.

Il se mit ensuite à le questionner sur les préceptes qu'il [c'est-à-dire : cet envoyé de Dieu] avait apportés, sur les pratiques religieuses qu'il avait instituées, et [Asâl] lui parla de la prière, de l'aumône purificatrice, du jeûne, du pèlerinage, et autres œuvres extérieures. » (tr., pp. 108-110).

On voit clairement que la religion dont parle Asâl est l'Islam, et que l'envoyé de Dieu est Muḥammad.

Mais alors, Ḥayy s'étonne de deux choses :

a) D'abord, pourquoi cet Envoyé [= Muḥammad] se servait-il le plus souvent de paraboles, en s'adressant aux hommes, dans la description du monde divin ?

b) En second lieu, pourquoi cet Envoyé « s'en tenait-il à ces préceptes et à ces prescriptions rituelles ? Par exemple, pourquoi permettait-il d'acquérir des richesses, et laissait-il une telle latitude en ce qui concerne les aliments, si bien que les hommes se livraient à des occupations vaines, et se détournaient de la Vérité ? car pour lui il estimait qu'on ne devait prendre que la nourriture nécessaire pour entretenir la vie ; et quant aux richesses, elles étaient à ses yeux de nulle considération » (tr., p. 110).

C'est pourquoi il conçut le dessein d'aller aux hommes, de leur exposer la vérité d'une manière claire, et pria Asâl de l'accompagner dans l'île voisine. Asâl le renseigna sur l'infirmité du naturel des hommes, leur éloignement des ordres de Dieu. Mais, Ḥayy ibn Yaqẓân, plein de compassion pour les hommes et de désir de leur apporter le salut, décida Asâl à l'accompagner. Et il arriva, par la volonté de Dieu, qu'un navire, qui

s'écarta de sa route, fut poussé jusqu'au rivage de leur île. Asâl pria les hommes qui s'y trouvaient de les prendre tous deux : Asâl et Ḥayy, avec eux. Un bon vent porta le navire vers l'île où ils désiraient aller. « Ils y débarquèrent tous les deux et entrèrent dans la ville. Les amis d'Asâl vinrent le trouver, et il leur fit connaître l'histoire de Ḥayy ibn Yaqẓân. Ils l'entourèrent en foule, admirant son cas ; ils lui témoignèrent de l'intérêt, pleins d'estime pour lui et de vénération. Asâl lui apprit que cette réunion d'hommes l'emportait sur tous les autres au point de vue de l'intelligence et de la pénétration, et que s'il ne réussissait pas à les instruire il réussirait moins encore à instruire le vulgaire. Le chef et prince de cette île était Salâmân, cet ami d'Asâl qui jugeait bon de s'attacher à la société [des hommes] et qui considérait la retraite comme illicite.

Ḥayy ibn Yaqẓân entreprit de les instruire et de leur révéler les secrets de la sagesse. Mais à peine s'était-il élevé au-dessus du sens exotérique, à peine avait-il commencé à exposer des [vérités] contraires aux préjugés dont ils étaient imbus, qu'ils se rembrunirent : leurs âmes répugnaient aux [doctrines] qu'il apportait, et ils s'irritaient en leurs cœurs contre lui, bien qu'ils lui fissent bon visage par courtoisie vis-à-vis d'un étranger et par égard pour leur ami Aṣâl. Ḥayy ibn Yaqẓân ne cessa d'en bien user avec eux nuit et jour et de leur découvrir la vérité dans l'intimité et en public. Il n'aboutissait qu'à les rebuter et à les effaroucher davantage...

Lorsqu'il vit que les voiles du châtiment les entouraient, que les ténèbres de la séparation les enveloppaient, que tous, à peu d'exceptions près, ne saisissaient de leur religion que ce qui regarde ce monde, ... qu'arriver à leur imposer dans leur conduite un niveau plus relevé était chose irréalisable ; que, pour le plus grand nombre, tout le profit qu'ils pouvaient tirer de la Loi religieuse concernait leur existence présente, et consistait à jouir d'une vie facile ... il reconnut que toute sagesse, toute direction, tout amendement, résidaient dans les paroles des Envoyés et dans les [enseignements] apportés par la loi religieuse, que rien d'autre n'était possible, qu'on n'y pouvait rien ajouter ; qu'il y a des hommes pour chaque fonction, que chacun est plus apte à ce en vue de quoi il a été créé ...

Il se rendit donc auprès de Salâmân et de ses compagnons, leur présenta ses excuses pour les discours qu'il leur avait tenus et les pria de les lui pardonner ... Car ils avaient reconnu, lui et son ami Asâl, que pour cette catégorie d'hommes, moutonnière et impuissante, il n'y avait pas d'autre voie de salut ; que si on les en détournait pour les entraîner sur les hauteurs de la spéculation, ils subiraient dans leur état un trouble profond, sans pouvoir atteindre au degré des bienheureux, ils flotteraient désorientés, et feraient une mauvaise fin ...

Ils leur dirent adieu tous les deux, les quittèrent, et attendirent patiemment l'occasion de retourner dans leur île. Enfin, Dieu, Puissant et Grand, leur facilita la traversée. Ḥayy ibn Yaqẓân s'efforça de revenir à sa *station* sublime par les mêmes moyens qu'autrefois. Il ne tarda pas à y réussir ; et Asâl l'imita si bien qu'il atteignit presque au même niveau. Et ils adorèrent Dieu tous les deux dans cette île jusqu'à leur mort. » (tr., pp. 111-116).

Voilà le résumé de cet étonnant roman philosophique d'Ibn Ṭufayl qui, en un beau style assez imagé, traite les problèmes essentiels de la philosophie, et le droit de la divulguer. Le fond est néo-platonicien et fârâbien. Les thèses essentielles que l'auteur vise à inculquer sont les suivantes :

1. Il n'y a pas de contradiction entre la philosophie et la religion révélée (musulmane, en l'espèce) ;

2. De problèmes métaphysiques, tels que celui de l'éternité du monde, sont susceptibles de solutions différentes ;

3. Il y a une vérité pour le vulgaire, et une autre pour l'élite ; ou plus précisément, il y a une seule vérité, qui comporte deux expressions différentes : une symbolique et imagée pour le vulgaire, et une exacte et pure, pour l'élite. Au vulgaire, il ne faut pas parler la langue de l'élite, et à l'élite il ne faut pas employer les symboles réservés au vulgaire. Ne troublons donc pas l'âme naïve du vulgaire par les spéculations hautes et abstraites des philosophes.

4. Il est possible au philosophe, qui a atteint l'apogée de la spéculation, de réaliser l'union avec l'Intellect Actif, but suprême de la Sagesse.

5. La raison, par sa propre force, et sans le secours d'une autre raison, mais grâce à l'Intellect Actif, peut s'élever à l'intelligence des secrets de la nature et à la solution des plus hautes questions métaphysiques.

6. La société humaine est irrémédiablement corrompue. Il ne lui convient que la religion populaire. Toute tentative de la réformer dans le sens d'une plus haute intellectualité est vouée fatalement à l'échec. Au vrai sage, il ne reste que le chemin de la solitude sur les hautes cimes de la raison pure.

IBN RUSHD
(AVERROÈS)

SA VIE[1]

Abû al-Walîd Muḥammad ibn Aḥmad ibn Muḥammad ibn Aḥmad ibn Aḥmad ibn Rushd, appelé « le petit-fils » pour le distinguer du père et du grand-père qui furent des juges et des juristes illustres, naquit à Cordoue (en Andalousie) en 520 de l'hégire (= 1126 de J.-C.). Son grand-père, Abû al-Walîd Muḥammad fut un juriste mâlikite, et le juge des juges *(qâḍî al-quḍâh)* de Cordoue ; ses *fatâwis* (= avis en réponse à des questions de droit) sont encore partiellement conservés[2]. Son fils, Abû al-Qâsim Aḥmad, né en 1094, occupa, lui aussi, la fonction de juge à Cordoue. Voilà donc notre philosophe né dans une famille de juristes. Aussi reçut-il d'abord une formation juridique des mains des maîtres en jurisprudence[3]. Après cette formation juridique, Ibn Rashd étudia la médecine auprès d'Abû Ja'far al-Trujjâlî[4] (= de Trujillo, en Andalousie).

(1) Les sources de la biographie d'Ibn Rushd sont :
a) Ibn Abî Uṣaibi'ah : *Tabaqât al-aṭibbâ'*, II, 75-78 ;
b) Al-Marrâkishî : *al-Mu'jib*, éd. Dozy ; tr. fr. Fagnan, Alger, 1843, p. 208 sqq. ;
c) Al-Dhahabî : *Târîkh al-islâm*, in Renan : *Averroès*, app. IV ;
d) Ibn Farḥûn : *al-Dîbâj al-mudhhab*, p. 284, Le Caire ;
e) Ibn al-Abbâr : *al-takmilah ;*
f) Abû 'Abdullâh al-Anṣâri : *takmilat al-takmilah.*
L'article que lui consacra Léon l'Africain dans son livre des *Hommes illustres chez les Arabes* (publié en latin par Hottinger, dans son *Bibliothecarium quadripartitum*, p. 246 et suiv., Tigiri, 1664) est de peu de valeur.
Le livre fondamental jusqu'à nos jours reste le livre d'Ernest Renan : *Averroès et l'averroïsme*, première édition en 1852, 3e éd. revue et augmentée, Paris, 1866. Citons en outre :
a) Léon Gauthier : *Ibn Rochd*, Paris, 1948 ;
b) Miguel Cruz Hernandez : *Historia de la filosofia espaņola*, t. II, pp. 5-244. Madrid, 1957 ;
c) Mandonnet : *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle.* Fribourg, 1899 ; 2e éd. Louvain, 1908-1911.
(2) Dans un manuscrit de la Bibliothèque Nationale à Paris (suppl. or., n° 398).
(3) Ibn Abî Uṣaibi'ah *(op. cit.)* nomme : Abû Muḥammad ibn Rizq ; Ibn al-Abbâr nomme : Abû al-Qâsim ibn Bashkawâl, Abû Marawân ibn Masarrah, Abû Bakr ibn Samḥûn, Abû Ja'far ibn 'Abd al-'Azîz.
(4) Ibn al-Abbâr nomme comme professeur de médecine : Abû Marawân ibn Jurriûl (!) al-Balansy (de Valencia). Sur Abû Ja'far de Trujillo, voir Ibn Abî Uṣaibi'ah' II.

Quel fut son maître en philosophie, qu'il étudia après la médecine et l'astronomie? On ne sait pas au juste. On nous dit que ce fut Ibn Bâjjah (l'Avempace des Latins) ; mais cela n'est pas possible, puisque Ibn Bâjjah est mort en 1138, quand notre philosophe avait tout juste douze ans, « bien que la similitude de doctrine et le profond respect avec lequel il parle de ce grand homme autorisent, en un sens général, à le regarder comme son élève », comme le remarque Renan[1].

Quant à ses relations avec l'autre philosophe andalou de l'époque, Ibn Ṭufayl, Gauthier croit qu'il ne semble pas que notre philosophe l'ait connu que plus tard en 1169 ou peu de temps auparavant[2]. Mais c'est Ibn Ṭufayl qui l'a présenté au grand souverain al-muwaḥḥid (almohade) Abû Ya'qûb Yûsuf, fils et successeur du sultan al-muwaḥḥid 'Abd al-Mu'min. 'Abd al-Wâḥid al-Marrâkishi rapporte cette rencontre d'après Abû Bakr Bundûd ibn Yaḥya al-Qurṭubî qui en entendit le récit de la bouche de son maître. Voici comment Ibn Rushd relate cette rencontre si décisive dans sa carrière philosophique et publique :

« Lorsque j'entrai chez l'émir des croyants (= Yûsuf ibn 'Abd al-Mu'min), disait-il, je le trouvai seul avec Ibn-Tofaïl. Celui-ci commença à faire mon éloge, à vanter ma noblesse et l'ancienneté de ma famille. Il y ajoute, par l'effet de sa bonté pour moi, des éloges que j'étais loin de mériter. Après m'avoir demandé mon nom, celui de mon père et celui de ma famille, l'émir ouvrit ainsi la conversation : « Quelle est l'opinion des philosophes sur le ciel? Est-ce une substance éternelle, ou bien a-t-il commencé? ». Je fus saisi de crainte et tout interdit ; je cherchai un prétexte pour m'excuser de répondre, et je niai m'être jamais occupé de philosophie ; car je ne savais pas qu'Ibn-Tofaïl et lui étaient convenus de me mettre à l'épreuve. L'émir des croyants comprit mon trouble, se tourna vers Ibn-Tofaïl, et commença à discourir sur la question qu'il m'avait faite. Il rapporta tout ce qu'Aristote, Platon et les autres philosophes ont dit à ce sujet, et exposa en outre l'argumentation des théologiens musulmans contre les philosophes. Je remarquai en lui une puissance de mémoire telle que je n'en aurais pas soupçonné même chez les savants qui s'occupent de ces matières et y consacrent tout leur temps. L'émir, cependant, sut si bien me mettre à l'aise, qu'il m'amena à parler à mon tour, et qu'il put voir quelles étaient mes connaissances en philosophie. Lorsque je me fus retiré, il me fit gratifier d'une somme d'argent, d'une pelisse d'honneur d'un grand prix et d'une monture »[3].

Cette présentation d'Ibn Rushd à l'émir des croyants, Yûsuf, a eu lieu à la fin de 1168 ou au début de 1169, à Marrâkish où se trouvait la cour du sultan almohade, et où Ibn Ṭufayl occupait auprès de lui la fonction

(1) E. Renan : *Averroès et l'averroïsme*, p. 14, 3e éd. Paris, 1866.
(2) Voir Léon Gauthier : *Ibn Thofaïl, sa vie et ses œuvres*. Paris, 1909, pp. 8-17.
(3) D'après la traduction de Renan, *op. cit.*, pp. 16-17, le texte arabe se trouve dans 'Abd al-Wâḥid al-Marrâkishi, pp. 209-216, éd Dozy.

de vizir à partir de 1163, l'an où Abû Ya'qûb Yûsuf succéda à son père. Mais nous savons d'autre part qu'Ibn Rushd[1] se trouva à Marrâkish en l'an 548 h. (1153 J.-C.) « occupé peut-être à seconder les vues d'Abd-el-Moumen [= le père de Yusuf] dans l'érection des collèges qu'il fondait en ce moment, et ne négligeant pas pour cela ses observations astronomiques »[1]. Il est difficile de ne pas faire remonter plus avant le début des relations entre Ibn Rushd et Ibn Ṭufayl. C'est pourquoi nous croyons que ces relations commencèrent beaucoup plus tôt, sans préciser exactement quand[2].

D'autre part, Ibn Rushd eut pour collègue Abû Bakr ibn Zuhr, et se lia d'amitié solide avec Abû Marawân Ibn Zuhr (l'Avenzoar des Latins), célèbre médecin, auteur du livre *al-Taysîr*, ouvrage de base de médecine. Quand Ibn Rushd composa son traité de médecine : *al-Kulliyyât* (le *Colliget* des Latins) sur les généralités de la médecine, il désira que son ami Abû Marawân Ibn Zuhr écrivit un traité complémentaire sur les Particularités médicales *(al-juz'iyyât)*, c'est-à-dire les maladies particulières à chaque organe du corps — afin que les deux livres fassent un corps complet de médecine[3]. C'est ce qu'Ibn Zuhr fit sous le titre de : *al-Taysîr*.

* * *

Revenons maintenant aux relations entre le sultan Yûsuf ibn Ya'qûb et notre philosophe. Il semble qu'après cette présentation, qui fut tout à l'honneur du souverain et du philosophe : le premier pour l'intérêt qu'il porta à la philosophie et l'étendue de ses connaissances dans ce domaine, et le second pour avoir indiscutablement révélé sa valeur philosophique — les deux hommes se lièrent d'une amitié basée sur une admiration réciproque, et qui va bientôt porter ses fruits. Car, c'est en accédant à un vœu exprimé par le sultan qu'Ibn Rushd s'attela à l'immense tâche de commenter le *corpus* aristotélicien, ce qui lui assurera sa gloire jusqu'à nos jours. C'est Ibn Rushd lui-même, cité par 'Abd al-Wâḥid al-Marrâkishi[4], qui nous rapporte ce fait :

« Un jour, disait Ibn Rushd, Ibn Ṭufayl me fit appeler et me dit : « J'ai entendu aujourd'hui l'émir des croyants se plaindre de l'obscurité d'Aristote et de ses traducteurs : « Plût à Dieu, disait-il, qu'il se rencontrât quelqu'un qui voulût commenter ces livres et en expliquer clairement le

(1) C'est lui-même qui rapporte le fait dans son Commentaire sur le *De Coelo*, livre II, fol. 171, D à H (*Aristotelis omnia quae extant opera... Averrois Cordubensis in ea... omnes Commentarii*. Venise apud Juntas, 1574).
(2) Ibn Ṭufayl résidait à Grenade de 1130 à 1146 ; puis fut médecin particulier de Sîd Abû Sa'îd, le fils du sultân almohade 'Abd al-Mu'min, à Ceuta et Tanger entre 1147 et 1163.
(3) C'est Ibn Rushd qui nous rapporte ce fait dans l'épilogue de son *Kulliyyât*.
(4) Traduit par Renan *in op. cit.*, p. 17 ; éd. Dozy, p. 175.

sens, pour les rendre accessibles aux hommes ! ». Tu as en abondance tout ce qu'il faut pour un tel travail, entreprends-le. Connaissant ta haute intelligence, ta pénétrante lucidité et ta forte application à l'étude, j'espère que tu y suffiras. La seule chose qui m'empêche de m'en charger, c'est l'âge où tu me vois arrivé, joint à mes nombreuses occupations au service de l'émir. ».

Mais il semble qu'il ne soit pas resté longtemps auprès du sultan, puisque on le voit en 565 (1169) remplir les fonctions du juge à Séville[1], où il écrit ou termine les *Jawâmi'* sur les livres : *De generatione* et *De Partibus animalium.*

Vers 567 h. (1171 J.-C.) il retourne à sa ville natale, Cordoue[2] : « C'est sans doute depuis cette époque qu'il composa ses grands commentaires. Il s'y plaint souvent de la préoccupation des affaires publiques, qui lui enlèvent le temps et la liberté d'esprit nécessaires pour ses travaux. A la fin du premier livre de son Abrégé de l'*Almageste*, il dit qu'il a dû forcément se borner aux théorèmes les plus importants, et il se compare à un homme qui, pressé par l'incendie, se sauve en n'emportant que les choses les plus nécessaires. Ses fonctions l'obligeaient à de fréquents voyages dans les différentes parties de l'empire almohade. Nous le trouvons, tantôt en deçà, tantôt au delà du détroit, à Maroc, à Séville, à Cordoue, datant ces commentaires de ces différentes villes. En 1178, il écrit à Maroc une partie du *De substantia orbis;* en 1179, il achève à Séville un de ses traités de théologie ; en 1182, Yûsuf l'appelle de nouveau à Maroc, et le nomme son premier médecin, en remplacement d'Ibn Ṭufayl ; puis il lui confère la dignité de grand kadhi [= Juge des Juges, *qâḍî al-quḍâh*] de Cordoue, que son père et son grand-père avaient déjà possédée »[3].

A la mort de Yûsuf en 580 h. (1184 J.-C.), monta sur le trône almohade son fils Abû Yûsuf Ya'qûb al-Manṣûr, qui conserve à Ibn Rushd ses fonctions, comme médecin de la cour, et sa faveur. Ibn Rushd séjourna alors presque toujours à la cour du sultan. Ses relations avec celui-ci devinrent plus intimes, et ils passèrent ensemble des heures entières discutant philosophie et sciences avec lui ; et cette intimité alla jusqu'au point qu'Ibn Rushd le tutoyait, lui disant : écoute, mon frère *(tasma' yâ akhî).* Lui-même s'étonna de la place qu'il occupa si vite auprès du souverain et en pressentit de mauvais augure et répondit à ceux qui l'avaient félicité de cette faveur : « cela ne mérite pas qu'on s'en réjouit. Car l'émir des croyants (= Abû Yûsuf Ya'qûb) m'a favorisé d'un coup plus que je n'espérais »[4].

En l'an 591 (1195 J.-C.) quand Ja'qûb al-Mansûr s'apprêta pour franchir le détroit de Gibraltar afin de faire la guerre à Alphonse VIII

(1) Comme on le voit d'après un récit d''Abd al-Waḥîd, *op. cit.*, p. 222, éd. Dozy.
(2) Voir Munk : *Mélanges de philosophie juive et arabe*, pp. 422-423. Paris, 1859.
(3) Renan : *op. cit.*, pp. 18-19 ; cf. Munk, *op. cit.*, pp. 420-423.
(4) Voir Ibn Abî Uṣaibi'ah, apud Renan, *op. cit.*, p. 451.

de Castille, qui se terminera par la victoire éclatante d'Abû Ya'qûb sur les chrétiens dans la fameuse bataille d'Alarcos (*al-'Uqâb*, dans les chroniques arabes), nous retrouvons auprès de lui Ibn Rushd à l'apogée de ses faveurs auprès du sultan. Ibn Abî Uṣaibi'ah, citant Abû Marawân al-Bâjî, dit : « quand al-Manṣûr fut à Cordoue, dans le dessein de faire la guerre à Alphonse [VIII de Castille], il appela Abû al-Walîd ibn Rushd auprès de lui. Quand celui-ci se présenta, al-Manṣûr lui témoigna un grand respect, le combla de ses faveurs, le rapprochant de son siège jusqu'à dépasser la place où s'assit Abû Muḥammad 'Abd al-Wâḥid, fils du al-Shaikh Abû Ḥafṣ al-Hintâtî, le compagnon de 'Abd al-Mu'min, qui fut le troisième ou le quatrième parmi les dix [compagnons de 'Abd al-Mu'min]. Cet Abû Muḥammad 'Abd al-Wâḥid fut le beau-fils d'al-Manṣûr ; il épousa sa fille, à cause de sa haute place auprès d'al-Manṣûr ; de ce mariage naquit à 'Abd al-Wâḥid un fils nommé 'Alî, qui est maintenant le maître de l'Ifrîqyyah (= Tunisie) »[1].

Mais pour des raisons qu'on n'a pu encore établir, Ibn Rushd perdit bientôt les faveurs du sultan. Tous les historiens musulmans se sont perdus en conjectures pour expliquer les causes de cette disgrâce. « Les uns l'attribuèrent à l'amitié intime qui existait entre le philosophe et Abû Yaḥyâ, gouverneur de Cordoue, et frère d'al-Manṣûr, les autres en cherchèrent la cause dans un manque de courtoisie envers l'émir des croyants. 'Abd al-Wâḥid et Ibn Abî Uṣaibi'ah racontent qu'Ibn Rushd ayant composé un commentaire sur l'histoire des animaux, disait, en parlant de la girafe : « J'ai vu un quadrupède de cette espèce chez le *roi des Berbers* », désignant ainsi Ya'qûb al-Manṣûr. Il agissait en cela, dit 'Abd al-Wâḥid, à la manière des savants, qui, lorsqu'ils ont à nommer le roi d'un pays, se dispensent des formules élogieuses qu'emploient les courtisans et les secrétaires. Mais cette liberté déplut à al-Manṣûr, qui regarda l'expression de *roi* des Berbers *(Malik al-Barbar)* comme un outrage. Ibn Rushd dit pour s'excuser que cette expression était une faute du lecteur, et qu'il avait écrit : *Malik al-Barrayn (roi des deux continents)*, entendant par là l'Afrique et l'Andalousie. Ces deux expressions, en effet, ne se distinguent guère que par les points diacritiques »[2].

A ces deux raisons, on ajouta deux autres : la première concerne une attitude peu respectueuse à l'égard de l'histoire du peuple de 'Âd dans le Coran, à l'occasion d'une prédiction répandue en Orient et en Andalousie d'après laquelle, à certain jour, un ouragan s'élèverait qui détruirait l'espèce humaine. Un théologien nommé 'Abd al-Kabîr la rapprocha de

(1) *Ibn Abî Uṣaibi'ah*, apud Renan, *op. cit.*, pp. 450-451. Nous corrigeons le texte donné. Pour les relations d'Ibn Rushd avec le sultan almohade, voir : Munk : *Mélanges de Philosophie juive et arabe*, Paris, 1859, pp. 418 sqq, ; Nemecia Morata : « La presentación de Averroes en la corte almohade », in *La Ciudad de Dios*, t. CLIII, pp. 101-122.
(2) E. Renan : *op. cit.*, pp. 20-21. Nous avons transcrit les noms et les mots arabes selon le système de transcription que nous avons adopté dans ce livre, pour ne pas induire le lecteur en erreur.

ce qui est arrivé aux gens de ʿÂd, comme le raconte le Coran. Comme Ibn Rushd se montra sceptique à l'égard de ce récit, on l'accusa d'hérésie. — La seconde est que « les ennemis d'Ibn Rushd se procurèrent un manuscrit autographe de ses commentaires, et qu'ils y trouvèrent une citation d'un auteur ancien ainsi conçue : « La planète Vénus est une divinité... ». Ils montrèrent cette phrase à Al-Manṣûr, en l'isolant de ce qui précédait, et, l'attribuant à Ibn Rushd, ils y trouvèrent l'occasion de le faire passer pour un polythéiste »[1].

Nous croyons, de notre part, que la raison première de sa disgrâce tient dans le fait qu'il fut dans les bonnes grâces de Yaʿqûb al-Manṣûr, ce qui ne manque pas d'exciter l'envie des autres hautes personnalités de la cour. Pour le faire perdre sa place auprès du sultan, on s'efforça de trouver des motifs ; c'est alors qu'on invoqua les chefs d'accusation ci-dessus mentionnés : *a)* manque de courtoisie envers le sultan, en tutoyant celui-ci ; *b)* amitié intime avec le frère du sultan, Abû Yaḥyâ, gouverneur de Cordoue ; *c)* des textes compromettants dans ses livres : 1) appeler l'émir des croyants : roi des Berbères ; 2) citation d'un auteur grec disant que la planète Vénus est une divinité, isolée de son contexte ; 3) foi éclairée qui n'accepte pas de fables consignées dans le Coran.

L'acharnement de ses adversaires fut tel qu'Yaʿqûb al-Manṣûr finit par tomber dans le piège de leurs calomnies. Alors, il convoqua une assemblée de *fuqahâʾ* (juristes) pour examiner la pensée d'Averroès du point de vue de l'orthodoxie musulmane. Comme on s'y attendait, Ibn Rushd fut condamné comme « égaré » du bon chemin de la religion *(maraqa min al-dîn)*; on enveloppa dans la même condamnation le juriste Abû ʿAbdullâh ibn Ibrâhîm al-Uṣûlî (= c'est-à-dire spécialiste des principes de jurisprudence), ce qui démontre très bien que ce n'est pas surtout la philosophie qu'on a voulu persécuter en la personne d'Ibn Rushd, et que toute cette affaire n'est qu'une machination des juristes (fuqahâʾ) religieux, machination dont l'histoire non seulement de l'Islam mais de toutes les religions est bourrée d'exemples. Ajoutons à cela qu'Yaʿqûb al-Manṣur, l'émir des croyants et le sultan des deux rives (l'Afrique du Nord et l'Andalousie) fut lui-même bien instruit en philosophie et grand admirateur d'Aristote pour ne pas céder à une campagne contre la philosophie. Il est donc complètement faux de prétendre que cette épreuve d'Ibn Rushd avait quoique ce soit à faire avec la philosophie et sa persécution en pays d'Islam.

Pour calmer les esprits tapageurs, le sultan Yaʿqûb ordonna d'envoyer Ibn Rushd en exil à Lucena, petite localité près de Cordoue, qui avait été autrefois habitée par les juifs d'Espagne.

Mais cet exil ne dura que peu de temps. Car, les notables de Séville, dès le jour de sa disgrâce, plaidèrent en faveur d'Ibn Rushd.

(1) E. Renan : *op. cit.*, p. 22 ; le texte arabe se trouve chez ʿAbd al-Wâḥid, p. 224, éd. Dozy.

Quand le sultan Yaʿqûb fut rentré au Maroc, il pardonna à Ibn Rushd, et le rappela auprès de lui à Marrâkish. Le sultan lui-même retourna à l'étude de la philosophie, et nomma Abû Jaʿfar al-Dhahabî inspecteur des médecins et des étudiants en sciences des Anciens. Mais les sources ne précisent pas exactement ni la date de la condamnation, ni la date de la rentrée de nouveau dans les bonnes grâces du sultan. Elles disent simplement qu'Ibn Rushd, rappelé par le sultan, est venu à Marrâkish, et là il est mort.

Mais les dates de sa mort sont divergentes :

a) le jeudi, 9 ṣafar, en 595 (Ibn al-Abbar, al-Anṣarî [qui précise : « qui correspond au 10 décembre »]) ;

b) fin 594 ; ṣafar ou rabîʿ I (les trois dates sont données par al-Dhahabî ; les deux dernières sont données par Ibn al-Abbâr).

Il semble que la date de : jeudi, 9 ṣafar, 595 h. (= 10 décembre 1198) soit la vraie, pour les raisons suivantes :

a) Elle est attestée par Muḥyî al-Dîn Ibn ʿArabi, qui assista à ses funérailles[1] ;

b) Al-Anṣâri donne le correspondant en calendrier européen, c'est-à-dire : « le 10 décembre » qui correspond exactement à la date de 9 ṣafar ;

c) La presque totalité des historiens musulmans (al-Yâfiʿî, manusc. anc. fonds ar., nº 644, f. 141 ; Muḥammad ibn ʿAli, anc. fonds ar. nº 616, fol. 184).

Ibn Rushd fut d'abord inhumé à Marrâkish ; trois mois plus tard ses restes furent transportés à Cordoue, où ils furent enterrés dans la sépulture de sa famille, en le cimetière d'Ibn ʿAbbâs.

Le sultan lui-même, Yaʿqûb al-Manṣûr, est mort un mois plus tard.

Ibn Rushd laissa plusieurs fils : l'un fut médecin et s'appela Abû Muḥammad ʿAbdullâh, les autres furent des juristes qui occupèrent les fonctions des qâḍis (juristes) dans plusieurs villages ou villes.

Ses œuvres

L'œuvre d'Ibn Rushd fut considérable. Elle se répartit en six groupes : philosophie, théologie, droit, astronomie, philologie et médecine :

A. *Œuvres de philosophie*

Ibn Rushd est connu surtout comme commentateur des œuvres d'Aristote. D'où l'adage fameux au moyen âge et à la Renaissance : « La nature interprétée par Aristote ; Aristote interprété par Averroès. »

(1) Muḥyî al-Dîn Ibn ʿArabi : *al-Futûḥât al-makkiyyah*, I, p. 199-200 éd. Bûlaq, 1293 h. (= 1876).

Ces commentaires sont de trois sortes : le grand commentaire *(tafsîr*, ou *Sharḥ)*, le commentaire moyen *(talkhîs)*, et l'abrégé *(jâmi'*, pl. *jawâmi')*. Dans le grand commentaire, Ibn Rushd commence par donner un paragraphe plus ou moins long du texte, puis il l'explique d'une manière approfondie, soulevant les problèmes philologiques, historiques, doctrinaux qui sont impliqués dans le texte reproduit *in extenso* d'après une traduction courante qu'Ibn Rushd choisit parmi les différentes traductions arabes du texte aristotélicien. Ce genre de grand commentaire rappelle les commentaires du Coran, d'où la même appellation *(tafsîr)*. Saint Thomas d'Aquin adoptera le même procédé dans ses grands commentaires sur les œuvres d'Aristote, mais d'une manière beaucoup moins approfondie qu'Ibn Rushd. Aussi notre philosophe mérita-t-il l'appellation du « Commentateur par excellence ». — Le commentaire moyen *(talkhîs)* commente le texte paragraphe par paragraphe sans en reproduire chaque fois que les premiers mots, en suivant l'ordre du texte original. Mais le commentateur ne manque pas de consigner quelques réflexions personnelles et des exemples tirés de la tradition arabe et musulmane. Dans le commentaire moyen on ne peut pas distinguer ce qui est d'Aristote et ce qui est d'Ibn Rushd, tant la composition est faite d'un seul trait comme s'il s'agissait d'un ouvrage composé. — Quant aux *jawâmi'* (abrégés), Ibn Rushd y parle toujours en son propre nom. « Il expose la doctrine du philosophe, ajoutant, retranchant, allant chercher dans les autres traités ce qui complète la pensée, introduisant un ordre et une méthode de son choix »[1].

Lesquels sont antérieurs aux autres? Pendant la Renaissance l'opinion fut généralement répandue qu'Ibn Rushd composa ses *jawâmi'* pendant sa jeunesse, ses commentaires moyens dans l'âge mûr, et ses grands commentaires dans sa vieillesse[2]. Mais Renan, s'appuyant sur les déclarations mêmes d'Ibn Rushd, affirme qu'Ibn Rushd « ne composa ses grands commentaires qu'après les autres. A la fin de son grand commentaire sur la *Physique*, achevé en 1186, on lit dans les traductions hébraïques : « J'en ai fait un autre plus court dans ma jeunesse[3]. » Souvent dans ses commentaires moyens, il promet d'en écrire de plus développés. Enfin, plusieurs des ouvrages d'Ibn Rushd ont des souscriptions que les traducteurs hébreux ont conservées, et qui offrent le moyen de déterminer, jusqu'à un certain point, la série de ses travaux »[4].

Voici la liste de ces différents commentaires.

(1) Renan : *op. cit.*, p. 60.

(2) Cf. Niphus : *In Phys. Auscult.* provem. Venise, 1549, et la préface de l'édition des Juntes de 1552 (f. 2 b).

(3) Pasini : *Codd. mss regii Taurin. Athenoei*, pars I[a], p. 52.

(4) Renan : *op. cit.*, pp. 60-61.

I. Grands commentaires

1. *Tafsîr mâ ba'd al-ṭabî'ah* (Grand commentaire sur la Métaphysique d'Aristote) : Man. Leiden, n° 2074.

Il fut publié par M. Bouyges en quatre volumes : vol. I, 1938 ; vol. II, 1942 ; vol. III, 1949 ; vol. IV (notice), 1952. Beyrouth, dans la collection Bibliotheca Arabica Scholasticorum, Imprimerie Catholique. Mais cette édition est mal établie et souvent illisible, par suite du système très bizarre adopté par l'éditeur dans toutes ses éditions : lettres souvent sans points, ce qui les rend illisibles, lecture fausse, appareil critique impressionnant mais sans aucune utilité pour l'établissement du texte, aucun profit des sources indirectes : traductions hébraïques et latines ; bref, l'éditeur a fait tout ce qu'il pouvait faire pour rendre le texte d'Ibn Rushd aussi inintelligible et aussi illisible que possible ! Ce qui est stupéfiant, c'est de trouver, pourtant, des gens qui qualifient ce genre d'édition d'« édition critique » ! — En revanche, les index sont complets.

La traduction latine est imprimée dans : Opera omnia Aristotelis... Averrois Cordubensis in ea opera omnes, qui ad nos pervenere, Commentarii. Venise, 1560, t. VIII, ff. 23 r-369 v ; tr. Paul Israélite, Jacques Mantino, et d'autres.

2. *Sharḥ kitâb al-burhân* (Grand commentaire sur *Les Seconds Analytiques* d'Aristote). Pas de manuscrit arabe connu.

Tr. latine, éd. citée, t. II, ff. 1 r-223 r.

3. *Sharḥ kitâb al-nafs* (Grand commentaire sur le *De Anima* d'Aristote). Pas de manuscrit arabe connu.

Tr. latine, éd. citée, t. VII, ff. 5 r-141 v ; tr. Jacques Mantino.

Une nouvelle édition de cette traduction latine fut publiée par F. Stuart Crawford : Averrois... Commentarium magnum in Aristotelis *De Anima* libros. Recensuit F. Stuart Crawford, Cambridge, Massach. (U.S.A.), 1953, xxiv-592 p. Corpus Comm. Averrois in Aristotelem... versionum latinarum.

4. *Sharḥ al-samâ' al-ṭabî'î* (Grand Commentaire sur *La Physique* d'Aristote). Pas de manuscrit arabe connu.

Tr. latine, éd. citée, t. IV.

5. *Sharḥ al-samâ' wa al-'âlam* (Grand commentaire sur *De Coelo et Mundo*). Pas de manuscrit arabe connu.

Trad. latine, éd. citée, t. VI, ff. 5 r-141 v ; tr. Jacobo Mantino.

Al-Dhahabî (ap. Renan, p. 457, ll. 17-18) mentionne : *Sharḥ kitâb al-qiyâs ;* mais on ne sait pas si c'est un vrai *Sharh* ou un *talkhis* (v. ci-dessous, n. 10).

II. Commentaires moyens

6. Talkhîs al-Khatâbah (Commentaire moyen de la *Rhétorique* d'Aristote). Manuscrits arabes : *a)* Laurentino de Florence, CLXXX, 54; *b)* Leiden, MMDCCCXX (2073).

Éditions : édition d'une partie du texte par Fausto Lasinio sous le titre : *Il commento medio di Averroè alla Retorica di Aristotele*, Florence, 1877.

La première édition complète est celle que nous avons publiée au Caire, en 1960 : Ibn Rushd : Talkhis *al-Khatâbah*, avec des notes et une introduction (in-8°, xvi-344 p.).

La tr. latine fut imprimée dans l'éd. citée, t. III, ff. 52 r-116 r ; tr. de A. Balmes.

Traduction hébraïque par R. Tochos.

7. *Talkhîs madkhal Porphyre* (Commentaire moyen sur l'*Isagogè* de Porphyre). Manuscrits arabes : les deux manuscrits cités, de Florence et Leiden.

Tr. latine, éd. citée, t. I, ff. 1 r-12 v ; tr. Jacques Mantino.

8. *Tallkhis kitâb al-maqûlât* (Commentaire moyen sur les *Catégories* d'Aristote). Manuscrits arabes : les deux manuscrits cités, de Florence et de Leiden.

Édition : par Maurice Bouyges : *Averroès Talkhiç Kitâb al-Maqoûlât*, Beyrouth, coll. BAS, Impr. Catholique, Beyrouth, 1932. Voir nos observations sous n° 1.

Tr. latine, éd. citée, t. I, ff. 13 r-35 v ; tr. Jacques Mantino.

9. *Talkhîs kitab al-'ibârah* (Commentaire moyen sur le *De Interpretatione* d'Aristote). Mêmes manuscrits arabes.

Tr. latine, éd. citée, t. I, ff. 41 r-60 v ; même traducteur.

10. *Talkhîs kitâb al-qiyâs* (Commentaire moyen sur *Les premiers Analytiques*). Mêmes manuscrits arabes.

Tr. latine, éd. citée, t. I, ff. 61 r-177 ; tr. Fr. Burana.

11. *Talkhis kitâb al-burhân* (Commentaire moyen sur *Les Seconds Analytiques*). Mêmes manuscrits arabes.

Tr. latine, t. II, ff. 1 r-233 r ; tr. Fr. Burana.

12. *Talkhîs kitâb al-jadal* (Commentaire moyen sur *Les Topiques*). Mêmes manuscrits arabes.

Tr. latine, t. I, ff. 178-273 r ; tr. A. de Balmes.

13. *Talkhîs kitâb al-safsaṭah* (Commentaire moyen sur les *Réfutations sophistiques* d'Aristote). Mêmes manuscrits arabes.

Tr. latine, t. I, ff. 274 v-309 v ; tr. A. de Balmes.

14. *Talkhîs kitâb al-shi'r* (Commentaire moyen sur le *De Poetica* d'Aristote. Mêmes manuscrits arabes.

Éditions : première édition arabe par F. Lasinio sous le titre : *Il Commento[medio] di Averroè alla Poetica di Aristotele*, Pisa, 1873. La seconde édition a été faite par nous dans notre recueil : Arisṭûṭâlis : Fann al-shi'r wa shurûḥu al-'arabiyyah li al-Fârâbî, wa Ibn Sînâ, wa Ibn Rushd. Le Caire, 1953, avec des notes et des éclaircissements sur les poètes et la poésie cités.

Tr. latine, éd. citée, t. III, ff. 159 r-168 v ; tr. A. de Balmes.

15. *Talkhîs al-samâ' al-ṭabî'î* (Commentaire moyen sur la *Physique* d'Aristote). Manuscrit arabe : British Museum, add. 9061.

Tr. latine, éd. citée, t. IV ; tr. Jacques Mantino.

16. *Talkhîs al-Samâ' wa al-'âlam* (Commentaire moyen sur le *De Coelo et mondo*). Manuscrits arabes :

a) Leiden, n° 1693 (anciennement 2075) ;

b) Oxford, n° 131, en caractères hébraïques.

Tr. latine, éd. citée, t. V, ff. 1 r-274 v ; tr. de Michel Scot?

17. *Talkhîs al-kawn wa al-fasâd* (Commentaire moyen sur le *De Generatione et corruptione*). Manuscrits arabes :

a) Bodley à Oxford, n. 131, ff. 51 sqq. ;

b) Bibliothèque nationale à Paris, Ms. hebr. 1009, en caractères hébraïques.

Tr. latine, éd. citée, t. V, ff. 275 r-313 r. Nouvelle édition par F. H. Fobes et S. Kurland, Cambridge (Mass.), 1956. Corp. Comm. Averrois.

18. *Talkhîs al-âthâr al-'alwiyyah* (Commentaire moyen sur les *Météorologiques*). Manuscrits arabes :

a) Bodley à Oxford, n° 131, ff. 174 sqq. ;

b) Bibl. Nationale à Paris, Ms. hebr. 1009, ff. 46 sqq., en caractères hébraïques.

Tr. latine, éd. citée, t. VI, ff. 5 r-72 v.

19. *Talkhîs kitâb al-nafs* (Commentaire moyen sur le *De Anima* d'Aristote). Manuscrit arabe : Bibl. nationale à Paris, Ms. hebr. 1009, ff. 102 v sqq.

Édité par A. F. al-Ahwânî, Le Caire, 1950.

20. *Talkhîs mâ ba'd al-ṭabî'ah* (Commentaire moyen sur la *Métaphysique* d'Aristote). Pas de manuscrit arabe connu.

Tr. latine, éd. citée, t. VIII, ff. 5 r-369 v ; tr. Helias Cretense Hebrev

21. *Talkhîs kitâb al-akhlâq* (Commentaire moyen sur l'*Ethique à Nicomaque*). Pas de manuscrit arabe connu, excepté pour une partie qui se trouve en marge du manuscrit de la traduction arabe de l'*Ethique à Nicomaque* d'Aristote, manuscrit qui se trouve à Fès (Qarawiyyîn.

Tr. latine, éd. citée, t. III, ff. 180 r-318 v ; tr. de Hermann l'allemand.

22. *Talkhîs al-ilâhyyât li Nicolawus* (Commentaire moyen sur *La Métaphysique* de Nicolaus). Pas de manuscrit arabe connu. Pas de traduction

latine connue. Cité par al-Dhahabî (*apud* Renan, *op. cit.*, p. 457, ll. 8-9) et par Ibn Abî Uṣaibiʿah (*apud* Renan, *op. cit.*, p. 454, l. 3).

23. *Talkhîs kitâb al-ḥiss wa al-maḥsûs* (Commentaire moyen sur le *De Senso et Sensato* et les *Parva naturalia* d'Aristote). Man. arabes : Ayâ Sophia, n. 1179 à Istânbûl ; Bibl. nationale à Paris, MS hebr. 1009 ; Modena, nº 13.

Éditions : la première édition a été faite par nous dans notre recueil : Arisṭûṭâlîs : *fî al-nafs*, etc., titre latin : Aristotelis De Anima... Averroïs Paraphrasis libri de sensu et sensato. Le Caire, 1954. — Une deuxième édition fut faite par Helmut Gätje : Die Epitome der Parva naturalia des Averroes. I. Text. Wiesbaden, 1961.

La version hébraïque de Moïse ibn Tibbon fut éditée par Harry Blumberg sous un titre hébreu et un titre latin : Averroïs Cordubensis Compendia librorum Aristotelis qui *Parva Naturalia* vocantur. Textum hebraicum recensuit et adnotationibus illustravit Henricus Blumberg. Cambridge, Massachussets (U.S.A.), 1954. Dans la collection : Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem, consilio et auspiciis Academiae Americanae mediaevalis. Dans la même collection il y a une traduction anglaise par le même éditeur : Epitome of *Parva naturalia.* Translated from the original arabic and the Hebrew and Latin versions, with notes and introduction, by Harry Blumberg, 1961.

La traduction latine fut éditée, dans la même collection, vol. 7, sous le titre : Averroïs... compendia librorum Aristotelis qui *Parva Naturalia* vocantur. Recensuit Aemilia Ledyard Shields, adjuvante Henrico Blumberg. Cambridge, Mass. (U.S.A.), 1949.

III. Les abrégés *(jawâmiʿ)*

24. *Jawâmiʿ kutub Arisṭûṭâlis fî al-ṭabîʿyyât wa al-ilâhyyât* (Les abrégés des livres d'Aristote sur la *Physique* et la *Métaphysique*). Manuscrit arabe : Biblioteca Nacional à Madrid, Ms. nº 5000.

Éditions : L'abrégé de la métaphysique fut publié pour la première fois en arabe par Muṣṭafâ al-Qabbâni au Caire, puis par Carlos Quiros Rodriguez : Averroes, *Compendio de Metafisica*, Madrid, 1919, avec une traduction espagnole et une importante introduction. Il fut traduit en allemand par S. van den Bergh : *Die Epitome der Metaphysik des Averroes, Leiden*, 1924. La traduction latine fut imprimée dans l'édition de Venise, 1560, t. VIII, ff. 370 r-399 v ; tr. de Jacques Mantino.

Le tout fut publié à Heyderabad, en 1946/7. Cette édition comprend :

a) Paraphrase du *De Anima;*
b) Paraphrase de *La Métaphysique;*
c) Paraphrase des *Météorologiques;*
d) Paraphrase du *De la Génération et de la Corruption.*

25. *Al-ḍarûrî fî al-manṭiq* (mot à mot : Le nécessaire en logique). C'est un abrégé de tous les livres de l'*organon* d'Aristote, plus l'*Isagoge* de Porphyre. Manuscrits arabes en caractères hébraïques : *a)* Bibliothèque Nationale à Paris, Ms. hebr. 1008 ; *b)* Bibliothèque d'État à Munich, Ms. hebr. 964.

Traduction latine, éd. citée, Venise 1560, t. I, ff. 310 v-334 r ; t. II, ff. 223 v-231 r ; t. III, ff. 140 v-143 v, 168.

Une édition du texte arabe de l'abrégé de la *Poétique* fut donnée par F. Lasinio en appendice à son édition du commentaire moyen : *Il commento medio di Averroè alla Poetica*, Pisa, 1873.

26. *Kitâb al-ḥayawan?* (Ibn Abî Uṣaibiʿ ah ; al-Dhahabi) ; *kalâm lahu ʿalâ al-ḥayawân* (liste des ouvrages d'Ibn Rushd, ms de l'Escorial, nº 879, fol. 82 ; apud Renan, p. 464) ?

Pas de manuscrit arabe connu.

Tr. latine, éd. citée : *De partibus animalium*, t. VI, ff. 198 v-270 v ; *De generatione animalium*, t. VII, ff. 177 v-263 r ; tr. de Jacques Mantino.

27. *Jawâmiʿ siyâsat Aflâṭôn* (Abrégé de la *République* de Platon ; le titre arabe se trouve dans la liste de l'Escorial, ms 879, fol. 82).

Ibn Rushd, à la fin de son commentaire sur l'*Ethique à Nicomaque* d'Aristote, dit que la traduction arabe de *La Politique* d'Aristote ne se trouve pas en Espagne, mais d'après ce que dit al-Farabi on peut conclure, dit Ibn Rushd, qu'en Orient il en existe une traduction arabe. Comme aucune autre source ne parle de l'existence d'une telle traduction en arabe de la *Politique* d'Aristote, nous tenons à reproduire le texte même d'Ibn Rushd dans sa traduction latine (l'original arabe étant perdu) :

« Et hic explicit sermo in hac parte huius scientiae : et est ea quae habet se in scientia civili habitudine notitiae qua est sanitas et aegritudo in arte medicinae : et illa quam promisit, est pars quae habet se in hac scientia habitudine effectivae sanitatis et destructivae aegritudinis in medicina : et est in libro eius qui nominatur liber de regimine vitae, et nondum pervenit ad nos qui sumus in hac insula [Hispania] : quemadmodum non pervenerant ad nos primitus de isto libro, nisi primi quatuour tractatus, donec perduxit eum ad nos amicus noster vir nobilis dominus Omar filius Martini, rogatu amicorum suorum. Et Deus retribuet ei pro nobis regrationem completam. Et fortassis erit aliquis amicorum qui adducet librum in quo est complementum huius scientiae, si Deus voluerit. Apparet autem ex sermone Aby Nasrin Alfarabij quod inventus est in illis villis. Si vero hoc non contigerit, si Deus contulerit inducias vitae, perscrutabimur de hac intentione iuxta mensuram nostri posse » (*Moralium Nichomachiorum cum Averrois Cordubensis expositione*, lib. X, f. 317 v, in Opera omnia Aristotelis... Averrois Cordubensis in ea opera Omnes, qui ad nos pervenere, Commentarii, t. III, Venise, 1560, Apud Cominum de Tridino).

Et Ibn Rushd déclare encore dans la paraphrase de la *République* de Platon qu'il n'avait pas encore vu la *Politique* d'Aristote :

« Pars prior huius artis in eo opere continetur quod Aristoteles ad Nicomachum scripsit ; altera in politicorum libris, de qua et in hoc quoque Platonis libro, quem expositur sumus, agetur. Nondum enim Aristotelis politicos libros vidimus » (*Paraphr.* in libros de republica Platonis, f. 491 v, édition latine citée, t. III).

Donc, Ibn Rushd, n'ayant pas trouvé en Andalousie une traduction arabe de *La Politique* d'Aristote pour la commenter, il s'est contenté de commenter *La République* de Platon. Il dit que, d'après ce que rapporte Abû Naṣr al-Fârâbî, il semble qu'une traduction arabe de *La Politique* d'Aristote existe en Orient. Nous ne savons pas à quel endroit de l'œuvre d'al-Fârâbî il réfère ; parce que, d'après tout ce qui est connu des œuvres d'al-Fârâbî jusqu'à présent, il n'y a pas d'endroit d'où on peut conclure que la traduction de *La Politique* d'Aristote en arabe exista.

De cette paraphrase de la *République* de Platon, aucun manuscrit arabe n'est encore trouvé. Par contre, nous en avons deux traductions :

a) Traduction latine, imprimée dans l'édition citée, t. III, ff. 491 r-520 r, faite par Jacques Mantino ;

b) Traduction hébraïque, éditée avec une introduction et des notes par E. I. J. Rosenthal, sous le titre : *Averroes' commentary on Plato's Republic*, edited with introduction, translation and notes, by E. I. J. Rosenthal. Cambridge, University Press, 1956. In-8°, xii-337 p.

La version hébraïque est de Samuel bèn Jehudah de Marseille. L'éditeur donne, d'après cette version, une traduction anglaise.

28. *al-Jawâmi' fî al-falsafa* (abrégé de philosophie). Liste de l'Escurial. Pas de manuscrit arabe, ni de tr. latine.

IV. Commentaires divers

29. *Sharḥ risâlat ittiṣâl al-'aql bi al-insân d'Ibn al-Ṣâyigh* (Commentaire sur le traité de l'union de l'intellect avec l'homme par Ibn Bâjjah).

Mentionné par la liste de l'Escurial.

30. *Talkhîs sharḥ Abî Naṣr lil-maqâlah al-'ûla min al-qiyâs* (Commentaire sur le commentaire d'al-Fârâbî sur le syllogisme [= *Les Premiers analytiques*] d'Aristote).

Mentionné par la liste de l'Escurial.

31. *maqâlah fî naẓar Abî Naṣr al-Fârâbî fî al-manṭiq wa naẓar Arisṭâṭâlîs* (traité sur les idées logiques d'al-Fârâbî et celles d'Aristote).

Mentionné par Ibn Abî Uṣaibi'ah.

32. *Sharḥ maqâlat al-Iskandar fî al-'aql* (Commentaire sur le traité *De Intellectu* d'Alexandre d'Aphrodise).

Mentionné par la liste de l'Escurial. Il existe en hébreu. Voir : Steinschneider : Catal Codd. Lugd. Bat., p. 21.

B. *Livres originaux*

33. *Tahâfut al-tahâfut* (Destructio destructionis d'al-Ghazâli, MM arabes : Cambridge, suppl. 338 ; Yeni Jâmi' 734 ; Shahîd 'Ali à Istânbûl 1582 ; Lâleli 2490 ; Téhéran I, 43, II, 712.

Éditions : Le Caire, 1303, 1319, 1320 h. ; par M. Bouyges, Bibl. Arab. Schol. III, Beyrouth, 1930.

Tr. latine, éd. citée, t. X, ff. 1 r-352 v ; tr. de Calo Calonymo. Une traduction partielle en allemand fut faite par Horten : *Die Hauptlehren*, etc., Bonn, 1913. S. Van Den Berg l'a traduit en anglais : Averroes' Tahafut al-tahafut, 2 vols. London, 1954, avec des notes.

34. *Faṣl al-maqâl fîmâ bain ashsharî'ah wa al-ḥikmah min al-ittiṣâl* (Traité décisif sur l'accord de la religion et de la philosophie).

MM. arabes : Escurial, cat. 2e éd., n° 632[1] ; Madrid, Biblioteca nacional, ms. 5013 (anciennement n° 132).

Éditions : la première fut publiée par Marcus-Joseph Müller à Munich en 1859, d'après le manuscrit de l'Escurial, sous le titre : Philosophie und Theologie des Averroes. Cette édition contient trois traités d'Ibn Rush, dans l'ordre suivant :

a) *Faṣl al-maqâl;*
b) *Manâhij al-adillah fî 'aqâ'id al-millah;*
c) *Ḍamîmah.*

D'après cette édition, les trois traités ont été imprimés (avec beaucoup de fautes) au Caire en 1313, 1317, 1319, 1328, etc.

La meilleure édition est celle de Léon Gauthier : *Traité Décisif (Faṣl el-maqâl)* sur l'accord de la religion et de la philosophie, *suivi de L'Appendice* (Dhamima). Texte arabe, traduction française, avec notes et introduction. Alger, 1942. Le texte se trouve imprimé en face de la traduction française.

Traductions : *a)* Trad. hébraïque, à la Bibliothèque Nationale de Paris, ancien fonds hébreu, n° 345 (voir Munk : *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Paris, 1859, p. 438 ; M. Steinschneider, Die hebraïschen Uebersetzungen des Mittelalters and die Juden als Dolmetcher, Centralblatt für Bibliothekenwesen. Beiheft 5, Jahrgang VII, 1889 ; Beiheft 12, Jahrgang X, 1893, * 149) ;

b) Trad. allemande par M. J. Müller, publiée à Munich en 1875 après sa mort, sous le titre : Philosophie und Theologie von Averroes. C'est une traduction des trois traités mentionnés ci-dessus ;

(1) Dans le catalogue de Casiri, n° DCXXIX, *Bibliotheca Arabico-Hispana Escurialensis*, Madrid, 1760-1772, 2 vols, I, 184 = n° 632 du Catalogue Hartwig Derenbourg, *Les manuscrits arabes de l'Escurial*, Paris, 1884, 2 vol°, I, p. 437 et suiv.

c) Trad. française par Léon Gauthier, d'abord en 1905 dans le *Recueil de mémoires et de textes* (publié en l'honneur du XIVe Congrès des Orientalistes, tenu à Alger) ; puis en 1942, remaniée, 3e éd. 1948. Cette 2e éd. comporte la traduc. du *Faṣl* et du *Ḍamîmah ;*

d) Trad. espagnole par P. Manuel Alonso, in : *Teologia de Averroes* (Estudios y documentos), qui comprend la traduction de trois traités : *Faṣl al-maqâl* (pp. 149-200), *al-Kashf 'an manâhij* (pp. 203-353), qawl harrakanâ ilayhi ba'ḍu aṣḥâbinâ (pp. 357-365), le dernier étant une traduction espagnole du Ḍamîmah, d'Ibn Rushd accompagnée de la traduction latine faite par Raimuno Martin dans son *Pugio Fidei* (ff. 200-202, Paris, Henault, 1651) ;

e) Trad. anglaise par Georges Ḥaurâni : Averroes : *on the harmony of religion and philosophy*. A translation with introduction and notes, of Ibn Rushd's Kitâb faṣl al-maqâl, with its appendix *(Damîma)*... London, 1961.

35. *al-kashf 'an manâhij al-adillah fî 'aqâ'id al-millah* (Méthodes de preuves touchant les dogmes de la religion).

MM. Bibl. nacional de Madrid, Ms. 5013 ; Escurial, 632 (2e éd. du catalogue). Pour les traductions voir le numéro précédent.

Éditions : Müller, Munich, 1859 ; d'après cette édition, Le Caire, 1313, 1319 h.

36. *Ḍamîmah li mas'alat al-'ilm al-qadîm allatî dhakarahâ Abû al-walîd fî Faṣl al-maqâl* (APPENDICE sur la question de la science éternelle signalée par Abû al-Walîd Ibn Rushd dans le *Faṣl al-maqâl*).

Les mêmes manuscrits, les mêmes éditions que n° 34.

Traductions :

a) allemande par Muller, *op. cit.;*

b) française par L. Gauthier, *op. cit.*, Alger, 1942 ; 3e éd. 1948 ;

c) espagnole par P. Alonso, *op. cit.*, pp. 356-364, accompagnée de la traduction latine médiévale de Raimundo Martin in : Pugio fidei Raymundi Martini ordinis Praedicatorum adversus Mauros et Iudaeos, nunc primum in lucem editus... Paris, Henault, 1651, ff. 200-202 ;

d) anglaise par Georges Ḥaurânî.

37. *maqâlah fî ittiṣal al-'aql bi al-insân* (traité sur l'union de l'intellect et de l'homme).

Manuscrit arabe : Escurial.

Tr. latine, éd. citée, t. X, ff. 35 r-36 v.

Tr. allemande par Hercz : *Drei Abhandlungen*[1]..., Berlin, 1869.

Tr. espagnole par Morata, 1923.

Tr. hébraïque (voir Munk, *Mélanges*, p. 437, note).

(1) Hercz : *Drei Abhandlungen über die Conjunction des separaten Intellekts mit dem Menschen,* von Averroes. Berlin, 1869.

Voir : Morata : Los opusculos de Averroes en la Bibl. del Escorial I. El Op. de la union del entendimiento agente con en hombre. El Escorial, 1923.

38. *kitâb fî al-faḥs hal yumkin al-'aql alladhî fînâ, wa huwa al-musammâ bi al-hayûlâni, an ya'qil al-ṣuwar al-mufâriqah bi akharatin, aw lâ yumkin dhâlik, wa huwa al-maṭlûb alladhî kân Arisṭûṭâlis wa'adanâ bi al-faḥṣ 'anhu fî kitâb al-nafs* (Un traité sur la question de savoir si l'intellect matériel peut ou non intelliger les formes séparées, question qu'Aristote avait promis de résoudre dans son livre *De Anima*).

Pas de manuscrit arabe connu.

Trad. latine : Ms. à la Bibliothèque Nationale de Paris[1], MM latins n° 6510, ff. 291, et à la bibliothèque de Saint-Marc à Venise[1], Ms. VI, 52, f. 324 v.

Tr. allemande par Hannes : Des Averroes Abhandlung « Ueber die Möglichkeit der Conjunction » oder « Ueber den materiallen Intellekt », Halle, 1892.

39. *maqâlah fî Jawhar al-falak* (De substantia orbis). Pas de manuscrit arabe connu.

Tr. latine, édit. citée, t. V, ff. 319 v-328 r.

Est-ce le même que le *maqâlah fî al-jirm al-samâwi* (liste de l'Escurial) ? Renan répond : « La liste de l'Escurial et Ibn Abî Uṣaibi'ah mentionnent plusieurs ouvrages distincts sous ce titre. En effet, ce traité est composé de dissertations écrites à différentes époques. C'est un des ouvrages les plus répandus en hébreu et en latin. Joint d'ordinaire au livre *De Causis*, il a pris place avec ce traité dans le corps des écrits aristotéliques » (Renan, *op. cit.*, p. 66).

40. *maqâlah fî al-maqâyîs al-Sharṭyyah* (traité sur les syllogismes hypothétiques). Pas de manuscrit arabe connu. Mentionné par la liste de l'Escurial.

41. *maqâlah fî jihat luzûm al-natâ'ij li al-maqâyîs al-mukhtaliṭah* (traité sur les conclusions dans les syllogismes modaux mixtes). Pas de manuscrit arabe connu. Mentionné par la liste de l'Escurial.

42. *kalâm 'alâ qawl Abî Naṣr fî al-Madkhal: « wa al-jins wa al-faṣl yashtarikân... »* (discours sur ce que dit Abû Naṣr al-Fârâbî dans l'*Isagogé :* « le genre et la différence ont en commun... »). Pas de manuscrit arabe connu. Mentionné par la liste de l'Escurial.

43. *maqâlah fî al-muqaddimah al-muṭlaqah* (traité sur la prémisse modale absolue). Pas de manuscrit arabe connu. Mentionné par la liste, de l'Escurial.

(1) Sous le titre : *Epistola de intellectu.*
(2) Sous le titre : *Tractatus Averoys qualiter intellectus materialis conjungatur intelligentiae abstractae.*

44. *kalâm 'alâ mas'alah min al-Samâ' wa al-'âlam* (discours sur une question qui se trouve dans le *De Coelo et mundo*).

Pas de manuscrit arabe connu. Mentionné par la liste de l'Escurial.

45. *maqâlah fî al-jam' bain i'tiqâd al-mashshâ' iyyîn wa al-mutakallimîn min 'ulamâ' al-islâm fî kayfiyyat wujûd al-'âlam fî al-qidam wa al-ḥudûth* (Liste de l'Escurial) = *maqâlah fî anna mâ ya'taqiduhu al-mashshâ'ûn wa mâ ya'taqiduhu al-mutakallimûn min ahl millatinâ fî kayfiyyât wujûd al-'âlam mutaqârib fî al-ma'nâ* (Ibn Abî Uṣaibi'ah) [traité où on démontre que ce que les Péripatéticiens pensent et ce que les Théologiens de notre religion pensent au sujet de l'existence du monde (son commencement et son éternité) sont proches l'un de l'autre].

Pas de manuscrit arabe connu. Mentionné par Ibn Abî Uṣaibi' ah et la liste de l'Escurial.

46. kitâb fî al-fahṣ 'an masâ'il waqa'at fî al-'ilm al-ilâhi fî kitâb al-Shifâ' li ibn Sînâ (examen de quelques questions qui se trouvent dans la métaphysique d'*al-Shifâ'* d'Ibn Sînâ).

Pas de manuscrit arabe connu. Mentionné par Ibn Abî Uṣaibi'ah.

47. *kitâb fî mâ khâlaf Abû Naṣr li Arisṭû fî kitâb al-burhân min tartîbihi wa qawânîn al-barâhîn wa al-ḥudûd* (livre qui traite de divergence commise par Abû Naṣr al-Fârâbî à l'égard d'Aristote dans le livre de la Démonstration, quant à l'ordre, aux lois des démonstrations et aux définitions).

Pas de manuscrit arabe connu. Mentionné par Ibn Abî Uṣaibi'ah.

48. *maqâlah fî al-radd 'alâ Abî 'Alî ibn Sînâ fî taqsîmihi al-mawjûdât ilâ mumkin 'alâ al-iṭlâq, wa mumkin bi-dhâtihi, wa ilâ wâjib bi-ghayrihi, wa wâjib bi-dhâtihi* (traité d'une réponse à Abû 'Alî Ibn Sînâ au sujet de sa classification des êtres en : contingent au sens absolu, et contingent *per se;* en nécessaire par autrui, et nécessaire *per se*).

Pas de manuscrit arabe connu.

Une traduction hébraïque se trouve à la Bibliothèque Nationale de Paris (anc. fonds, 356). Cf. Munk, *Mélanges*, p. 358 sqq.

49. *mas'alah fî al-zamân* (question sur le temps).

Pas de manuscrit arabe connu. Mentionné par Ibn Abî Uṣaibi'ah.

50. *maqâlah fî faskh shubhat man i'taraḍa 'alâ al-Ḥakîm wa burhânihi fî wujûd al-mâddah al-ûlâ, wa tabyîn anna burhân Arisṭû huwa al-ḥaqqu al-mubîn* (traité sur la réfutation de semblant de preuve de celui qui objecte au Sage (= Aristote) et sa démonstration touchant l'existence de la matière première, et preuve manifeste que les arguments d'Aristote sur ce sujet sont l'évidente vérité).

Pas de manuscrit arabe connu. Mentionné par Ibn Abî Uṣaibi'ah.

50. *Masâ'il fî al-ḥikmah* (Questions de philosophie).

Pas de manuscrit arabe connu. Mentionné par Ibn Abî Uṣaibi'ah.

51. *Maqâlah fî al-ta'rîf bi-jihat naẓar Abi Naṣr fî kutubihi al-mawḍû'ah fî ṣinâ'at al-manṭiq allatî bi-aydî al-nâs, wa bi-jihat naẓar Arisṭû fîhâ, wa miqdâr mâ fî kitâbin kitâbin min ajzâ' al-ṣinâ'ah al-mawjûdah fî kutub Arisṭûṭalis, wa miqdâr mâ zâd al-ikhtilâf fî al-naẓar, ya'ni naẓarayhimâ* (traité pour montrer le point de vue d'Abu Naṣr al-Fârâbî dans ses livres de logique qui se trouvent entre les mains des gens, et le point de vue d'Aristote dans ses livres de logique et ce qu'il y expose, et exposé de la divergence de leurs points de vue).

Pas de manuscrit arabe connu. Mentionné par Ibn Abî Uṣaibi'ah.

52. *maqâlah fî al-'aql* (traité *De intellectu*).

Pas de manuscrit arabe connu. Mentionné par Ibn Abi Uṣaibi'ah.

53. *maqalah fî al-qiyâs* (traité du syllogisme).

Pas de manuscrit arabe connu. Mentionné par Ibn Abi Uṣaibi'ah.

54. *al-masâ'il al-muhimmah 'alâ kitâb « al-burhân » li-Arisṭûṭâlîs* (Questions importantes sur *Les Seconds Analytiques* d'Aristote).

Pas de manuscrit arabe connu. Mentionné par Ibn Abî Uṣaibi'ah.

55. *kalâm lahu 'alâ al-muḥarrik al-awwal* (Discours sur le Premier Moteur).

Pas de manuscrit arabe connu. Mentionné par la liste de l'Escurial.

56. *mas'alah fî ann Allah-tabâraka wa ta'âlâ — ya'lam al-juz'iyyât* (question concernant le fait que Dieu connaît les choses particulières).

Pas de manuscrit arabe connu. Mentionné par la liste de l'Escurial.

57. *mas'alah fî 'ilm al-nafs su'ila 'anhâ fa-ajâba fîhâ* (question de psychologie).

Pas de manuscrit arabe connu. Mentionné par la liste de l'Escurial.

58. *maqâlah fî 'ilm al-nafs* (traité de psychologie).

Pas de manuscrit arabe connu. Mentionné par la liste de l'Escurial.

59. *maqâlah ukhrâ fî 'ilm al-nafs* (autre traité de psychologie). Pas de manuscrit arabe connu. Mentionné par la liste de l'Escurial.

60. *Prolégomènes à la philosophie*, en arabe, à l'Escurial (n. 629)[1]; recueil de douze dissertations :

1° sur le sujet et le prédicat ;
2° sur les définitions ;
3° sur les Premiers et les Seconds Analytiques ;
4° sur les propositions ;
5° sur la proposition vraie ou fausse ;
6° sur la proposition contingente ou nécessaire ;
7° sur l'argumentation ;
8° sur la conclusion légitime ;
9° sur le sentiment d'al-Fârâbî touchant le syllogisme ;
10° sur les facultés de l'âme ;
11° sur le sens de l'audition ;
12° sur les quatre qualités » (Renan, *op. cit.*, p. 68).

(1) Casiri, I, 184.

C. *Livres de théologie et de jurisprudence*

61. *Bidâyat al-mujtahid wa nihâyat al-muqtaṣid fî al-fiqh*[1] (Le point de départ du docteur autorisé et le terme suprême du docteur modéré, en fait de jurisprudence).
Manuscrits arabes : Tûnis, Zaitounah 3202 (Codera, *Mision* 1892, 631) ; Fâs, Qarawiyyîn, 1159/60.
Éditions : Fâs, 1327 ; Le Caire, 1329, 1335, etc. ; Istânbûl, 1333.
Traduction française partielle par A. Laimèche : *a)* du mariage, et de la dissolution (*Bidâya*, II, 2), trad. Alger, 1926 ; *b)* des testaments, des successions, des jugements. Alger, 1926.

62. *Ikhtiṣâr al-Mustaṣfâ* (abrégé du *Mustaṣfâ* d'al-Ghazali, en principes de jurisprudence).
Pas de manuscrit arabe connu. Mentionné par : la liste de l'Escurial, Ibn al-Abbâr, Ibn Sa'îd, al-Maqqari (t. II, p. 122, éd. Dozy).

63. *al-masâ'il al-ṭubûlyyah* (questions oiseuses en jurisprudence, ainsi nommées par al-Ghazâlî : tubûlyyah, mot à mot : de tambour basque).
Pas de manuscrit arabe connu. Mentionné par la liste de l'Escurial.

Renan (*op. cit.*, p. 74) mentionne les livres suivants, dont l'authenticité est hautement douteuse :

64. « *Vigilia super errores repertos in textibus legis civilis*, en trois volumes ; ouvrage mentionné par Léon l'Africain[2].

65. Des causes du barreau, en trois volumes ; en arabe à l'Escurial, nº 988.

66. Cours complet de jurisprudence, en arabe à l'Escurial, nºs 1021 et 1022.

67. Traité des Sacrifices ; *ibid.*, nº 1126.

68. Traité des Dîmes ; *ibid.*, nº 1126.

69. Des profits illicites des rois, des présidents, des usuriers. *Ibid.*, nº 1127 »[3].

Il est possible que ces cinq derniers ouvrages soient d'Ibn Rushd le grand-père[4]. De même les deux ouvrages qui lui sont attribués par Ibn Abî Uṣaibi'ah, à savoir : a) *kitâb al-taḥṣîl;* b) *al-muqaddimât fî al-fiqh* (Prolégomènes à la jurisprudence) sont d'Ibn Rushd le grand-père.

(1) Le titre est libellé différemment dans nos sources.
(2) Fabricius, t. XIII, p. 287.
(3) Casiri, t. I, pp. 446, 450, 465-466.
(4) On a encore de lui : 1) al-muqaddamât al-mumahhadât li masa'il al-mudawwanah, manuscrits : Le Caire III, 184 (1re éd.) ; Fâs, Qar. 816/7, 897/8 — imprimé au Caire, 1325 (en appendice à : al-Suyûtî : Tazyîn al-muntahâ) ; 2) *al-fatâwâ*, compilées par al-Warrâq, Paris, 1072, Escurial, 908 (Casiri), etc. Voir Brockelmann, *GAL*, I, pp. 479-480 ; suppl. I, p. 662.

Comme le remarque fort justement Renan (*op. cit.*, p. 75) : « Aucun des titres donnés par Casiri (c'est-à-dire nºs 65, 66, 67, 68, 69) ne se retrouve dans les biographies d'Ibn Rushd. Comme il y a eu trois jurisconsultes célèbres du nom d'Ibn Rushd, un surtout : Abû 'Abdullâh Muḥammad ibn 'Umar, qui vivait vers l'an 700 de l'hégire, et dont les écrits se trouvent à l'Escurial[1], il ne serait pas surprenant qu'ils eussent été confondus ».

D. *Livres d'astronomie*

70. Mukhtaṣar « al-Majisṭî » (abrégé de l'*Almageste*).
Pas de manuscrit arabe connu. « Il se trouve en hébreu dans un grand nombre de bibliothèques. Il n'a jamais été traduit en latin. Cependant Pic de la Mirandole, Vossius et d'autres en ont eu connaissance » (Renan, *op. cit.*, p. 75).

71. Mâ yuḥtâju ilayhi min kitâb Iqlîdis fî « al-Majisti » (ce dont on a besoin du livre d'Euclide[2] [pour comprendre] *Almageste*).
Mentionné par la liste de l'Escurial. Pas de man. arabe connu.

72. Maqâlah fî ḥarakat al-falak (Ibn Abî Uṣaibi'ah) = kalâm lahu 'alâ ḥarakat al-jîrm al-samâwî (liste de l'Escurial) [De sphaerae caelestis].
Wüstenfeld[3] le regarde comme identique au *De substantia Orbis* (v. *supra*, n. 39).

V. Grammaire

73. *al-Darûrî fî al-naḥw* (ce qu'il est nécessaire de savoir en fait de grammaire).
Pas de manuscrit arabe connu. Mentionné dans la liste de l'Escurial.

74. kalâm lahu 'alâ al-kalimah wa al-ism al-mushtaqq (discours sur le verbe (mot à mot : le mot) et le nom dérivé.
Pas de manuscrit arabe connu. Mentionné dans la liste de l'Escurial.

VI. Médecine

a. *Commentaires*

75. Talkhîs kitâb al-ḥummayât li Gâlînûs (commentaire moyen sur le *De febribus* de Galien).
Manuscrit arabe : L'Escurial, Ms. 879.

(1) Casiri, t. II, p. 164.
(2) Renan (pp. 75 et 462) n'a pas pu lire son nom dans le manuscrit.
(3) Wüstenfeld : *Gesch. d. arabischen Aerzte*, p. 107.

76. Talkhîs al-'ilal wa al-a'râḍ (commentaire moyen sur le livre VII du livre de Galien *sur les causes et les symptômes des maladies*).
Manuscrit arabe : L'Escurial, Ms. 879.

77. Talkhîs al-quwâ al-ṭabî'yyah (commentaire moyen sur *Les facultés naturelles* de Galien).
Manuscrit arabe : L'Escurial, Ms. 879.

78. *Talkhîs al-a'ḍâ' al-âlimah* (commentaire moyen sur *Les organes souffrants* de Galien).
Mentionné dans la liste de l'Escurial.

79. *Talkhîs al-mizâj* (commentaire moyen sur *Les Tempéraments* de Galien).
Mentionné dans la liste de l'Escurial et par Ibn Abî Uṣaib'ah.

80. Talkhîs al-usṭuqussât li Gâlînûs (commentaire moyen des *Eléments* de Galien : Περὶ τῶν καθ' Ἱπποκράτην στοιχείων.)
Mentionné par la liste de l'Escurial et Ibn Abî Uṣaibi'ah.

81. Talkhîs al-khams maqâlât al-ûlâ min kitâb al-adwiyah al-mufradah li Gâlînûs (commentaire moyen des *Médicaments simples* de Galien).
Mentionné dans la liste de l'Escurial et par Ibn Abî Uṣaibi'ah.

82. Sharḥ « urjûzat » Ibn Sînâ fî al-ṭibb (commentaire sur le poème d'Ibn Sînâ sur la médecine : al-arjûzah fî al-ṭibb.
Mentionné dans la liste de l'Escurial.
Manuscrits arabes : Paris (anc. fonds, nº 1056 — en partie) ; Escurial, Oxford, Leiden.
Traduction latine, éd. citée, t. IX, ff. 178 r-246 v : Avicennae Cantica... cum Averrois Cordubensis Commentariis [Andrea Alpago Bellunensi interprete ?].
« C'est un des ouvrages les plus répandus d'Ibn Rushd » (Renan, *op. cit.*, p. 77).

b. *Ouvrages originaux*

83. *kitâb al-Kulliyyât* (livre sur les généralités de la médecine). C'est un « cours complet de médecine en sept livres. Les livres II, VI, VII, ont été réunis par Jean Bruyerin Champier, sous le titre de Collectanea de re medica » (Renan, *op. cit.*, p. 76).
Manuscrits arabes : *a)* Biblioteca de Sacro Monte de Granada, Ms. 1 ; *b)* Biblioteca Nacional de Madrid, Ms. 5013.
Édition photomécanique du manuscrit de la Biblioteca Sacro Monte de Granada, Tetuan, 1942.
Traduction latine, éd. citée, t. IX, ff. 7 r-141 r ; ff. 144 r-175 r : livres II, VI et VII ; tr. Jacques Mantino et Jean Bruyerino Carupegio.

84. *maqâlah fî al-tiriâq* (traité de thériaque).
Manuscrit arabe : Escurial, nº 879 (Casiri).
Traduction latine, éd. citée, t. IX, ff. 247 r-252 v.

Il en existe une trad. en hébreu dans plusieurs manuscrits.

85. *maqâlah fî al-mizâj* (De temperamentorum differentiis).
Manuscrit arabe : Escurial, nº 879.

86. *maqâlah fî al-mizâj al-mu'tadil* (traité sur le tempérament égal).
Mentionné dans la liste de l'Escurial.

87. *maqâlah fî al-buzûr wa al-zar'* (traité *De spermate*).
Mentionné dans la liste de l'Escurial.
Traduction latine, éd. citée, t. XI, ff. 218 r-220 r ; tr. de H. Cretense.

88. *Canones de medicinis laxativis*. Traduction latine dans un manuscrit à la Bibliothèque Nationale de Paris, Ms. 6949, fonds latin.

89. *Murâja'ât wa mabâḥith bain Abî Bakr ibn Ṭufayl wa bain Ibn Rushd fî rasmihi li-al-dawâ' fî kitâbihi al-mawsûm bi* « al-Kulliyyât » (Entretiens entre Abû Bakr ibn Ṭufayl et Ibn Rushd au sujet des médicaments préconisés par celui-ci dans son livre *al-Kulliyyât*).

90. *mas' âlah fî nawâ'ib al-ḥummâ* (Question sur la fièvre intermittente).
Mentionné par Ibn Abî Uṣaibi'ah.

91. maqâlah fî ḥummayât al-'afan (traité sur les fièvres putrides).
Mentionné par Ibn Abî Uṣaibi'ah.

92. *De Simplicibus* en hébreu, différent du nº 81 ci-dessus mentionné et du *De simplicibus* publié en latin, qui n'est que le livre V du *Kulliyyât*.

Chronologie des œuvres d'Ibn Rushd

Renan fut le premier à avoir tenté de préciser l'ordre chronologique de la composition des œuvres d'Ibn Rushd, en se basant sur les souscriptions qu'Ibn Rushd donne quelquefois à la fin de ses livres où il détermine la date et le lieu de la composition du livre. Voici les résultats qu'il a consignés dans son livre monumental sur *Averroès et l'Averroisme* (p. 61) :

Avant 1162 : *Le Colliget* [al-Kulliyyât].
1169 : Paraphrase sur les livres des Parties et de la Génération des animaux (Séville).
1170 : Commentaire moyen sur la Physique et sur les Analytiques Postérieurs (Séville).
1171 : Commentaire sur le *De Coelo et Mundo* (Séville).
1174 : Paraphrase sur la Rhétorique et la Poétique ; commentaire moyen sur la Métaphysique (Cordoue).
1176 : Commentaire moyen sur l'Éthique à Nicomaque.
1178 : Quelques-unes des parties du *De Substantia* Orbis (Maroc).
1179 : Voies pour la démonstration des dogmes religieux [*al-kashf 'an manâhij al-adillah fî 'aqâ'id al-millah*] (Séville).
1186 : Grand commentaire sur la Physique.

1193 : Commentaire sur le *De febribus* de Galien.
1195 : Questions sur la logique (écrites pendant sa disgrâce).

Puis la question fut reprise plus tard par M. Bouyges[1], s'appuyant sur des données chronologiques trouvées dans les œuvres d'Ibn Rushd, mais sans grands résultats. Sarton[2] ne fait que reprendre la liste dressée par Renan en y ajoutant seulement deux livres datés :

1181 : Talkhîs kitab al-nafs (commentaire moyen du *De Anima*).
1159 : Talkhîs al-hâss wa al-maḥsûs[3].

La dernière tentative sérieuse est celle du P. Manuel Alonso (*Teologia de Averroes*, pp. 51-98) qui consacre à la question une étude approfondie. Il reproche à Renan « de ne tenir compte que des données fournies par les copistes hébraïques, sans discuter aucune de ces traductions [en hébreu] ni de ces copies, qui peuvent bien être inexactes comme quelques-unes qui se trouvent dans les traductions latines » (*op. cit.*, p. 55). Il suivra deux méthodes : *a)* d'abord exploiter les dates consignées dans les livres datés ; pourtant il faut manier cette première méthode avec précaution, car il y a quelques difficultés à manier cette méthode : par exemple, on donne d'habitude la date de 1162 pour la composition du *Kulliyyât;* mais vu le grand nombre de livres auxquels renvoie ce livre, par exemple le commentaire du *De febribus* de Galien, à qui on donne comme date l'année 1193 ; *b)* la seconde méthode consiste à recueillir les données fournies par Ibn Rushd lui-même dans ses livres. Avec les deux méthodes combinées, Manuel Alonso arrive aux résultats suivants :

Première étape: l'époque des *Jawâmiʿ* (abrégés)

1. Al-ḍarūrî fî al-mantiq : 1159 ou avant.
2. Al-Jawâmiʿ al-ṣighâr (manuscrits arabes : Madrid, ms. 5000 ; Le Caire, ms. 4196) : 1159.
3. Al-Kulliyyât fî al-ṭibb : entre 1162 et 1169.

Deuxième étape: l'époque des *Talkhiṣât* (commentaires moyens)

4. Les Talkhîs de l'*Organon* d'Aristote (manuscrits arabes : Florence, Bibliot. Med. Laurent. CLXXX, 54 ; Leiden, ms. MMDCCCXX 2073) ; Le Caire, 4076) : 1168-1175.
5. *Talkhîs al-ḥayawân:* 1169.
6. *Talkhîs al-ḥass wa al-maḥsûs:* 1170.
7. *Talkhîs al-Samâʿ al-ṭabîʿî:* 1170.
8. *Talkhîs al-Samâʾ wa al-ʿâlam:* 1171.

(1) M. Bouyges : *Notes sur les philosophes arabes connus des Latins au Moyen Age.* V : *Inventaire des textes arabes d'Averroès.* Mélanges de l'Université S. Joseph à Beyrouth, t. 8, 1922, pp. 1-54 et t. 9, 1924, pp. 43-48.
(2) *Introduction to the History of science*, t. II, n. 1, p. 356 sqq.
(3) C'est le livre que Sarton vise quand il dit : « Commentary in the smaller physical writings of Aristotle. » P. Alonso ne s'est pas aperçu qu'il s'agit de ce livre (v. P. Manuel Alonso : *Teologia de Averroes*, p. 55).

9. *Talkhîs al kawn wa al-fasâd:* 1172 ou avant.
10. *Talkhîs al-âthâr al-ʿalwiyyah:* 1172 ou avant.
11. *Talkhîs kitâb al-nafs:* 1173 ?
12. *Talkhîs mâ baʿd al-ṭabîʿah:* 1174.
13. *Tractatus de applicatione intellectus et intelligibilis:* 1174 ou avant.
14. *Talkhîs kitâb al-akhlâq:* 1177.
15. *Sermo de substantia orbis:* 1178.
16. *Faṣl al-maqâl* et *al-Kashf ʿan manâhij al-adillah:* 1179-80.
17. *Tafsîr kitâb al-Burhân:* 1180 environ.
18. *Tahâfut al-tahâfut:* 1180 environ.
19. *al-masâʾil al-muhimmah ʿalâ kitâb al-burhân:* 1186 ou avant.
20. *Tafsîr al-Samâʿ al-ṭabîʿî:* 1186.
21. *Tafsîr al-Samâʾ wa al-ʿâlam:* 1188 environ.
22. *Tafsîr kitâb al-nafs:* 1190 environ.
23. *De animae beatitudine:* 1190 environ.
24. *Tafsîr mâ baʿd al-ṭabîʿah:* 1190 environ.
25. *Jawâmiʿ siyâsat Aflâṭûn* (Paraphrase de *La République* de Platon) : 1194.
26. Questions sur les *Premiers Analytiques:* 1195.

La philosophie d'Ibn Rushd

I

Considérations générales

a. Le culte pour Aristote

S'il est injuste de ne voir en Ibn Rushd que le « Commentateur » d'Aristote par excellence, son œuvre ne manquant pas d'originalité à maints égards, il est indubitable que son rôle essentiel dans l'histoire de la philosophie fut de faire connaître la pensée d'Aristote. Lui-même fut conscient de ce rôle, et il s'en vantait, parce qu'il fut profondément convaincu de la supériorité d'Aristote sur tous les penseurs de l'humanité à tous les temps. Les textes relevés et traduits par Renan (*op. cit.*, pp. 54-56) sont très éloquents à cet égard :

a) « L'auteur de ce livre, dit Ibn Rushd, dans la préface de la *Physique*, est Aristote, fils de Nicomaque, le plus sage des Grecs, qui a fondé et achevé la logique, la physique et la métaphysique. Je dis qu'il les a fondées, parce que tous les ouvrages qui ont été écrits avant lui sur ces sciences ne valent pas la peine qu'on en parle, et ont été éclipsés par ses propres écrits. Je dis qu'il les a achevées, parce qu'aucun de ceux qui l'ont suivi jusqu'à notre temps, c'est-à-dire pendant près de quinze cents ans, n'a pu rien ajouter à ses écrits, ni y trouver une erreur de quelque importance. Or, que tout cela se trouve réuni dans un seul homme, c'est chose étrange et miraculeuse. L'être ainsi privilégié mérite d'être appelé divin plutôt qu'humain, et voilà pourquoi les anciens l'appelaient *divin* » ;

b) « Nous adressons des louanges sans fin, dit-il ailleurs[1], à celui qui a prédestiné cet homme (Aristote) à la perfection, et qui l'a placé au plus haut degré de l'excellence humaine où aucun homme dans aucun siècle ait pu parvenir ; c'est à lui que Dieu a fait allusion, en disant : « Cette supériorité, Dieu l'accorde à qui il veut. » ;

c) « La doctrine d'Aristote, dit-il encore[2], est la souveraine vérité ; car son intelligence a été la limite de l'intelligence humaine, de sorte qu'on

(1) *De gener. animal.* I, 1.
(2) *Destr. Destr.*, livre I, dissert. III.

peut dire de lui à bon droit qu'il nous a été donné par la Providence pour nous apprendre ce qu'il est possible de savoir. » ;

d) « Aristote est le principe de toute philosophie ; on ne peut différer que dans l'interprétation de ses paroles et dans les conséquences à en tirer. »[1] ;

e) « Cet homme a été la règle de la nature et comme un modèle où elle a cherché à exprimer le type de la dernière perfection. »[2].

Plein de cette conviction, Ibn Rushd ne pensa pas à s'écarter de ce Maître absolu. Aussi le voyons-nous défendre la pensée de celui-ci contre toute attaque, ou même contre ce qu'il croyait être une fausse interprétation d'Aristote. C'est à la lumière de cela, qu'on doit comprendre le but de ses attaques contre Ibn Sînâ et al-Ghazâlî.

b. Attaques contre Ibn Sînâ

Chaque fois qu'Ibn Sînâ semble, aux yeux d'Ibn Rushd, s'écarter de l'authentique pensée d'Aristote, telle qu'Ibn Rushd l'entend, celui-ci ne manque pas de dénoncer Ibn Sînâ. C'est qu'Ibn Rushd a vu dans l'aristotélisme avicennien un mélange de péripatétisme et de néo-platonisme. Voici un résumé des attaques d'Ibn Rushd contre Ibn Sînâ :

1. Ibn Sînâ introduit des démonstrations physiques en métaphysique : par exemple, inclure la preuve de l'existence du Premier Moteur dans la métaphysique, au lieu de l'inclure dans la physique comme l'avait fait Aristote dans le livre VIII de sa *Physique.*
2. Ibn Sînâ confond l'un transcendantal avec l'un numérique.
3. Ibn Sînâ considère l'existence (l'être) comme un accident par rapport à la substance.
4. Ibn Sînâ admet une influence immédiate des formes suparées sur les choses engendrées.
5. Il considère que de l'un ne peut procéder qu'un.
6. Sa distinction entre le possible et le nécessaire n'est pas fondée.
7. Son interprétation de la création est fausse.
8. Ibn Sînâ estime que les corps célestes ont des facultés imaginatives.
9. Il croit que la tridimensionalité est un élément à part de la corporéité ; et il distingue une forme de la corporéité qui individualise[3].

Voilà les principaux griefs qu'Ibn Rush dresse contre Ibn Sînâ. Et c'est au nom de la vraie pensée d'Aristote, non contaminée par le néoplatonisme, qu'il les formule ; et de ce point de vue il a raison.

(1) *Epist. de conn. intell. abstracti cum homine*, imit. (t. X, édit. 1560, Venise).
(2) *De anima*, livre III, f. 169 (éd. 1550).
(3) Voir les textes, où Ibn Rushd attaque Ibn Sînâ sur ces neuf points, rassemblés et traduits en espagnol et en latin dans : *Historia de la Filosofia Española: Filosofia Hispano-musulmana*, par Miguel Cruz Hernandez, t. II, pp. 71-75. Madrid, 1957.

c. Sa méthode d'interprétation

Il est tout à fait sûr qu'Ibn Rushd ne savait pas le grec. Ses commentaires sont basés exclusivement sur les traductions arabes des œuvres d'Aristote. Ni lui-même, ni aucun de ses biographes ne nous dit qu'il savait le grec. Si parfois il fait « des observations critiques qui sembleraient supposer la connaissance de la « langue grecque[1]... ses bévues suffiraient pour prouver que le texte est toujours resté fermé pour lui. Un de ses ennemis les plus acharnés, Louis Vivès[2], les a curieusement relevées. Il confond Protagoras avec Pythagore, Cratyle avec Démocrite ; Héraclite devient une secte philosophique, celle des Herculéens ! Le premier philosophe de la secte des Herculéens a été Socrate, comme Anaxagore est le chef de l'école italique[3] ! »[4].

Mais il faut faire les observations suivantes, pour expliquer les erreurs où Ibn Rushd est parfois tombé :

a) Les erreurs dans les noms propres viennent où bien des traductions, ou bien des copistes arabes, ou bien enfin des traducteurs hébraïques et latins. Comme preuve, les traductions arabes que nous avons publiées[5] où très souvent les noms propres sont défigurés soit par les manuscrits grecs d'après lesquels les traductions arabes furent faites, soit par les traductions syriaques intermédiaires entre le texte grec et la traduction arabe, soit par les copistes qui ont copié ces traductions arabes ou syriaques. Il ne faut donc pas tenir rigueur à Ibn Rushd pour ces erreurs, qui montrent une fois de plus qu'il ne savait pas le grec ; sinon, il aurait pu les corriger facilement ;

b) Les traductions arabes du *Corpus aristotelicum* ne furent pas d'égale valeur ; celles faites directement sur le grec étant presque toujours meilleures que celles faites sur le syriaque ;

c) Ibn Rushd n'avait pas toujours le choix entre les différentes traductions arabes du même livre d'Aristote ; il fut donc obligé de travailler sur la traduction qui lui fut accessible dans son coin d'Andalousie et du Maghrib ;

e) En revanche, nous le trouvons quelquefois comparant différentes versions du même livre, discutant la valeur de chacune dans des endroits déterminés, sachant donc mettre à contribution les moyens philologiques dont il pouvait disposer.

(1) *In Praedicam.*, f. 23 ; *De anima*, l. I, f. 114 v ; l. II, f. 127, 130, 159 ; l. III, f. 160 v, 195 ; *Phys.*, l. I, f. 17 ; l. II, f. 34 ; l. IV, f. 61 ; *Expos. media in Phys.*, f. 200, 203 ; *Destr. Destr.*, fol. 217 v.
(2) *De Causis Corrupt. art.*, livre V, Opp., t. Ier, p. 141 (Bâle, 1555).
(3) *Metaph.* I, f. 22.
(4) Renan : *op. cit.*, p. 51.
(5) Voir surtout notre édition de la traduction de la *Rhétorique* d'Aristote où presque tous les noms propres sont défigurés.

Disons donc avec Renan[1] : « Si tous les secours de la philologie moderne, si toute la pénétration des meilleurs esprits ne suffisent pas pour lever les voiles qui enveloppent pour nous la pensée d'Aristote, comment Ibn Rushd, qui n'avait entre les mains que des versions souvent inintelligibles, aurait-il été plus heureux ? L'on est presque tenté de lui savoir gré de n'avoir pas fait plus de contre-sens. »

Dans ses grands commentaires, Ibn Rushd donne d'abord le texte d'Aristote selon la traduction arabe disponible ou celle qu'il avait choisie, puis il le fait suivre par un commentaire aussi bien philologique que doctrinal, discutant d'autres interprétations données par des commentateurs grecs ou arabes : citant, parmi les premiers, surtout Alexandre d'Aphrodise, Themistius et Nicolas de Damas ; et, parmi les seconds, surtout al-Fârâbî, Ibn Sînâ, et Ibn Bâjjah dont il parle avec un profond respect, tandis que souvent il combat rudement Ibn Sînâ comme nous l'avons déjà vu. Il polémique contre ses adversaires à propos de tel ou tel texte d'Aristote, ce qui insuffle dans le commentaire une vivacité qui en rend la lecture agréable et intéressante.

Ces commentaires restent encore aujourd'hui utiles pour la compréhension du texte d'Aristote.

Par contre, il n'y a pas là beaucoup de matière à recueillir pour édifier le système philosophique d'Ibn Rushd. S'il y a des digressions intéressantes ici ou là, elles ne constituent pas des développements assez larges pour exprimer la pensée d'Ibn Rushd sur tel ou tel point de doctrine.

On est donc nécessairement renvoyé à ses ouvrages originaux pour exposer sa philosophie.

Malheureusement ces ouvrages originaux ne couvrent qu'une infime partie de la philosophie. Le *Faṣl al-maqâl*, le *Tahâfut al-tahâfut* et le *Kashf ʿan manâhij al-adillah* ne traite qu'un seul aspect de la philosophie, à savoir : sa relation avec la religion ou la théologie. Les différentes épîtres sur l'âme *(De anima beatitudine*, *De connexione intellectus abstracti cum hominis*, *Tractatus de applicatione intellectus et intelligibilis*, *De la possibilité de l'union de l'intellect hylique avec les formes)* nous révèlent seulement une partie de la psychologie d'Ibn Rushd. Il semble donc que l'activité du commentateur causa un grave préjudice à son activité créatrice : on ne pouvait pas être à la fois un excellent commentateur des œuvres d'autrui et un excellent philosophe original.

C'est pourquoi notre exposé de la « philosophie » d'Ibn Rushd sera bien limité à un seul thème : les rapports entre la philosophie et la religion. Mais ce thème revêt de multiples aspects :

a) La raison et la foi ;
b) Dieu : son existence, la création du monde, et la providence divine ;
c) Immortalité de l'âme.

Mais à côté de ce thème principal, on peut traiter aussi la psychologie d'Ibn Rushd, son système du monde, et ses idées politiques.

(1) Renan : *op. cit.*, pp. 52-53.

II

La Raison et la Foi

Ibn Rushd fut-il rationaliste?

Cette question fut débattue par un grand nombre de chercheurs, à partir de Renan jusqu'à nos jours. Mais chacun l'a résolue selon sa propre perspective personnelle : Renan avec son scepticisme critique assez nuancé, Léon Gauthier avec son rationalisme intégral, et Manuel Alonso avec sa stricte orthodoxie religieuse. Voyons comment ces trois chercheurs ont interprété l'attitude d'Ibn Rushd dans le problème de la relation entre la raison et la foi.

Renan tient d'abord à faire justice de l'opinion, répandue au moyen âge latin, qu'Ibn Rushd est le représentant de l'incrédulité et du mépris des religions existantes. Il relève que les deux biographes d'Ibn Rushd, à savoir Ibn al-Abbâr et Ibn Abî Uṣaibi'ah « ne laissent planer aucun soupçon sur l'orthodoxie d'Ibn Rushd. Al-Anṣârî, 'Abd al-Wâḥid et Léon l'Africain, au contraire, témoignent que les croyances religieuses du Commentateur furent, de la part de ses contemporains, l'objet de jugements fort divers. On fit des ouvrages pour et contre son orthodoxie » (*op. cit.*, p. 163).

Pourquoi donc Ibn Rushd fut-il considéré par les chrétiens du moyen âge comme le porte-étendard de l'incrédulité? Renan explique : « c'est surtout, il faut le dire, parce que son nom ayant effacé celui des autres philosophes musulmans, il devint le représentant de l'arabisme, qui, dans la pensée du moyen âge, s'alliait de très près à l'incrédulité. Ibn Rushd ne se dissimule pas que quelques-unes de ces doctrines : celle de l'éternité du monde, par exemple, sont contraires à l'enseignement de toutes les religions. Il philosophe librement, sans chercher à heurter la théologie, comme aussi sans se déranger pour éviter le choc. » (*op. cit.*, p. 164). Il y a, dans les écrits même d'Ibn Rushd, de quoi justifier l'accusation d'impiété portée contre lui : outre ces doctrines qu'al-Ghazâlî avait stigmatisées comme des croyances impies, Ibn Rushd affirme que la religion est destinée au vulgaire, tandis que pour les philosophes la religion ne suffit pas : il n'y a que la philosophie qui puisse les satisfaire, puisqu'elle est le but le plus élevé de la nature humaine. « Les religions sont un excellent instrument de morale, surtout par les principes qui leur sont communs à toutes, et qu'elles tiennent de la religion naturelle... Les religions,,, ne sont composées exclusivement ni de raison, ni de prophétie, mais de l'une et de l'autre dans des proportions diverses. La partie figurée et matérielle de leurs dogmes doit s'expliquer dans un sens spirituel. Le sage ne se permet aucune parole contre la religion établie. Il évite toutefois de parler de Dieu à la manière équivoque du vulgaire. » (*op. cit.*, pp. 168-169, avec référence à Destr. Destruct., f. 351 sqq., tr. latine, éd. 1560, Opp., t. X). Ce jugement sur l'attitude d'Ibn Rushd est bien nuancé et équilibré. Il rend justice au philosophe arabe pour sa liberté de pensée, son fidéisme éclairé, son culte de la raison. Renan étend ce jugement, d'ailleurs, à la plupart des philosophes arabes (*op. cit.*, p. 169, l. 4), et il les compare aux *libertins* du XVIIe siècle en France : « Les philosophes arabes, dit-il, étaient donc au milieu de leurs coreligionnaires à peu près ce qu'étaient les *libertins* au XVIIe siècle » (*op. cit.*, p. 172).

A l'opposé de Renan. Mehren et Asín y Palacios s'attachèrent à montrer chez Ibn Rushd une tendance nettement religieuse et un effort sincère pour concilier la religion avec la philosophie. Mehren[1] estime que l'attitude d'Ibn Rushd ne diffère pas essentiellement de celle des autres philosophes musulmans. Il croit pouvoir affirmer que l'attitude d'Ibn Rushd à l'égard de la religion est la même que celle d'Ibn Sînâ. Seulement son rapport « avec la théologie officielle est [chez Ibn Rushd] beaucoup plus accusé. Tandis que nous voyons Avicenne s'envelopper dans un mysticisme, réservé à ses disciples, chaque fois que la solution d'un problème ne semble pas bien s'accorder avec l'explication coranique, Averroès, au contraire, après des efforts hasardeux de citations coraniques, déclare ouvertement — par exemple, dans la question de la vie éternelle, de ses peines et récompenses — qu'il faut laisser ces questions sans y toucher, tout en espérant d'en trouver un jour l'explication rationnelle, et que, jusqu'alors, en rejeter l'exposition coranique ou en douter, ce serait un acte sacrilège et blasphématoire »[2]. Car, selon Ibn Rushd, « la philosophie s'appuye à la fois et sur la révélation divine et sur la raison ; pourtant, où cela ne réussit pas, s'appuyer sur la raison seule, sans égard à la révélation, serait un acte blasphématoire que l'État doit punir »[3].

Miguel Asín y Palacios[4] abonde dans le même sens. Mais au contraire de Mehren qui s'appuya exclusivement sur le *Tahâfut al-tahâfut*, Asín met à contribution tous les textes essentiels d'Ibn Rushd sur la question ; il les reproduit même *in extenso*, en traduction espagnole, en les comparant avec les textes parallèles de saint Thomas d'Aquin. Asín s'inscrit en faux contre le jugement de Renan, accusant celui-ci d'avoir exagéré le rationalisme d'Ibn Rushd. Pour Asín, Ibn Rushd, « loin d'être le maître et le patron du rationalisme averroïste, fut son plus implacable

(1) A. F. Mehren : « Études sur la philosophie d'Averroës concernant son rapport avec celle d'Avicenne et Gazzali », in *Muséon*, Revue internationale de linguistique, d'histoire et de philosophie, novembre 1888 (t. VII) et janvier 1889 (t. VIII).

(2) *Ibidem*, t. VII, p. 616.

(3) *Ibidem*, t. VII, p. 618.

(4) Miguel Asín y Palacios : « El Averroismo teologico de Santo Tomás de Aquino », in *Homenaje a don Francisco Codera*. Zaragoza, 1904, pp. 271-331.

adversaire, à telles enseignes que la doctrine théologique d'Ibn Rushd pour concilier la raison et la foi coïncide en tout avec celle du Docteur Angélique » (*ibidem*, p. 272). Le fond commun de leur doctrine est que la raison est capable de parvenir à la découverte d'un grand nombre de vérités, mais pas à toutes. La révélation divine est nécessaire pour offrir à l'imagination des masses les vérités indispensables à la conduite dans la vie, et au salut dans l'au-delà, et ensuite elle est nécessaire pour présenter aussi bien aux masses qu'aux philosophes, certaines vérités d'un ordre surnaturel, appelées *mystères*, dont la raison peut connaître l'existence mais non l'essence[1]. Issues l'une et l'autre de Dieu, la raison et la révélation ne peuvent se contredire ; elles doivent se donner la main dans la recherche de la vérité[2]. S'il y a un conflit apparent, c'est à la raison de s'incliner devant la révélation[3], car « la raison est incapable de pénétrer l'essence de la révélation »[4]. Bref, pour Asín, Ibn Rushd fut un croyant musulman sincèrement orthodoxe, et quand il attaque, parfois, les grands théologiens musulmans comme al-Ghazâlî, il ne dépasse pas les limites d'une stricte orthodoxie[5].

Mais on voit tout de suite que la thèse d'Asín est inacceptable. Il ne fait que tirer Ibn Rushd à saint Thomas en le forçant d'épouser les idées de celui-ci. Il fait fi du texte du *Faṣl al-maqâl* où il faut chercher la vraie pensée d'Ibn Rushd sur ce sujet, puisque c'est le seul livre que celui-ci ait consacré entièrement à ce sujet.

L'étape décisive dans l'étude de cette question est constituée par la thèse de doctorat remarquable de Léon Gauthier, qui est exclusivement consacrée à l'étude de ce problème. Elle est intitulée : *La Théorie d'Ibn Rushd* (Averroès) *sur les rapports de la religion et de la philosophie* (Paris, 1909).

Après avoir retracé l'historique de la question, il analyse le traité d'Ibn Rushd : *Faṣl al-maqâl* (chap. I), puis ce qu'il appelle les « textes divergents », c'est-à-dire les *Manâhij al-adillah* et le *Tahâfut al-Tahâfut* en ce qui concerne les passages qui s'y trouvent relatifs à la question dont les uns confirment, et les autres s'écartent de la doctrine présentée dans le *Faṣl al-maqâl* (chap. II) ; dans le dernier chapitre (III) il expose les antécédents de la théorie d'Ibn Rushd chez ses prédécesseurs grecs et musulmans.

La conclusion à laquelle L. Gauthier aboutit est que la question : « Ibn Rushd est-il rationaliste ? » est une question mal posée. Il trouve des excuses pour l'attitude de Renan dans le fait qu'à l'époque où Renan écrivait son livre aucune partie du texte arabe d'Ibn Rushd n'avait été

(1) *Ibidem*, p. 276.
(2) *Ibidem*, p. 277.
(3) *Ibidem*, p. 300 : « En caso de aparente conflicto entre la ciencia y la fe, aquélla debe someterse á ésta. »
(4) *Ibidem*, p. 300.
(5) *Ibidem*, p. 304.

publiée, que les trois traités d'Ibn Rushd sur l'accord de la philosophie et de la religion ne lui étaient connus que par un résumé incolore de quelques lignes, donné par Munk d'après une traduction hébraïque ; qu'enfin, le livre de Renan est avant tout une histoire de l'averroïsme latin ; tandis que l'exposé proprement dit de la doctrine d'Ibn Rushd n'y occupe qu'un petit nombre de pages, une cinquantaine environ sur près de quatre cents que contient la première édition. Aussi Renan, au dire de L. Gauthier, s'est-il trompé « sur l'attitude d'Ibn Rushd à l'égard de la religion, par conséquent sur l'esprit même de toute la philosophie arabe. Si le rationalisme absolu a pour conséquence nécessaire une hostilité ouverte, ou seulement une indifférence complète à l'égard des symboles religieux, des croyances traditionnelles, Ibn Rushd ne peut être taxé de rationalisme absolu. » « Faut-il donc voir en lui — se demande alors L. Gauthier — avec MM. Mehren et Asín, un antirationaliste, un fidéiste, qui subordonne la raison à la foi, la philosophie à la religion, comme peut le faire croire un premier examen des textes que Renan n'a point connus ? — Pas davantage. Une étude approfondie de tous ces textes relatifs à des mystères, à des miracles, nous a montré qu'ils s'appliquaient seulement aux symboles destinés au vulgaire, et ne concernaient point la connaissance philosophique, adéquate, qui ne dépend jamais que de la démonstration, fondée sur l'évidence rationnelle. »

« C'est qu'il ne faut pas demander — poursuit l'auteur — comme on l'a fait jusqu'ici : « Ibn Rushd est-il rationaliste ? », mais bien : « A l'intention de qui est-il rationaliste, et à l'intention de qui ne l'est-il point ? » — Il est rationaliste absolu tant qu'il s'adresse aux philosophes, c'est-à-dire à des hommes de démonstration, d'évidence rationnelle ; ceux-là doivent interpréter tous les textes obscurs : il n'y a pour eux ni mystère ni miracles proprement dits. Il est antirationaliste, fidéiste, quand il s'agit du vulgaire, c'est-à-dire des hommes d'arguments oratoires, ou comme il les appelle encore, des hommes d'exhortation, incapables de suivre une démonstration rationnelle : ceux-là doivent prendre à la lettre tous les symboles, tous les textes obscurs, sans exception. Quant à la troisième catégorie d'esprits, intermédiaire entre les deux autres, à savoir les hommes d'arguments dialectiques, les théologiens, capables d'apercevoir les difficultés des textes et d'épiloguer sur ces difficultés, mais impuissant à en comprendre la véritable interprétation, les philosophes doivent administrer, en quelque sorte, à ces esprits malades, comme seul remède dont leur mal dialectique soit susceptible, des interprétations d'ordre inférieur, appropriées à leur état d'âme, à leur genre d'esprit anormal et hybride : des interprétations semi-rationalistes, semi-fidéistes.

« Mais la raison ne doit point chercher à détruire la foi chez ceux pour qui elle demeure nécessaire : les philosophes ne doivent en aucun cas révéler aux deux autres classes les interprétations adéquates, et les hommes de dialectique sont tenus au même secret vis-à-vis des hommes de la dernière classe. Telle est la condition *sine qua non* d'un accord

entre la philosophie et la religion, entre la raison et la foi. Double expression d'une seule et même vérité, en termes abstraits et clairs d'une part, en termes sensibles, symboliques, de l'autre, philosophie et religion subsisteront ainsi côte à côte, sans jamais se heurter, puisque, s'adressant à deux catégories différentes d'esprits, leurs domaines demeureront entièrement séparés.

« Cette traduction en termes symboliques, imaginatifs, à l'usage de la masse, des vérités philosophiques réservées à une petite élite, ce n'est pas dans l'âme des philosophes, voués à l'abstraction, qu'elle peut s'effectuer, encore moins dans l'âme du vulgaire : c'est seulement dans l'âme des prophètes, chez qui l'émanation de l'Intellect actif, après avoir produit dans leur intellect, comme dans celui des philosophes, des représentations purement rationnelles, retentit dans leur imagination et transpose les idées pures en représentations symboliques. Supérieur par là au philosophe lui-même, le prophète seul est un homme vraiment complet, en qui coexistent religion et philosophie, vivant trait d'union entre la raison et la foi.

« Tous les historiens de la philosophie musulmane, en étudiant chez Ibn Rushd et chez ses confrères la question des rapports de la philosophie et de la religion, ont négligé ces trois conceptions fondamentales, communes à tous les falâcifa :

1° Classification aristotélicienne des arguments, et par suite classification des esprits, en trois catégories ;

2° Distinction de trois ordres d'enseignement, appropriés à ces trois classes d'hommes : enseignement ésotérique ou philosophie, enseignement exotérique ou religion, enseignement mixte ou théologie ;

3° Théorie du prophétisme.[1] »

Voilà les résultats auxquels L. Gauthier a abouti dans sa thèse de doctorat de 1909.

Dans l'introduction à sa traduction française du *Faṣl al-maqâl*, L. Gauthier reprend les mêmes résultats et essaie de défendre son interprétation contre les objections que celle-ci ne manqua pas de soulever à la suite de la publication de sa thèse. Il y affirme que la mésinterprétation de la théorie d'Ibn Rushd sur la relation entre la raison et la foi tient, chez les orientalistes occidentaux, à « des réflexes intellectuels dus à notre éducation chrétienne » qui ont introduit « tacitement et inconsciemment, au point de départ de la recherche, des postulats qui, vrais pour la religion chrétienne, mais non pour la religion musulmane, en faussaient d'avance les résultats ; par exemple : religion et théologie sont une seule et même chose, la théologie constituant la forme supérieure, et parfaite de la religion ; entre la raison du philosophe et l'interprétation des textes

(1) Léon Gauthier : *La Théorie d'Ibn Rochd (Averroès) sur les rapports de la religion et de la philosophie.* Paris, Leroux, 1909, pp. 179-181.

scripturaires, la théologie a qualité pour s'interposer, en définissant des *mystères* impénétrables à la raison, c'est-à-dire des *vérités* énonçant des existences non seulement suprasensibles mais suprarationnelles ; quand il y a conflit, la raison doit donc s'incliner devant la foi, la philosophie devant la *théologie*, etc. Nous avons montré qu'Ibn Rushd repousse expressément ces divers postulats, et que la structure de la religion musulmane, bien différente de celle de la religion chrétienne, lui en donnait le droit : il s'agit, faut-il le répéter ? de la *religion* musulmane, c'est-à-dire du donné scripturaire pris à sa source, et non de la *théologie*, qu'Ibn Rushd anathématise comme une perversion de la religion[1]. » Ibn Rushd, continue l'auteur, fait de la division des esprits en trois classes le pivot de sa solution. Pour Ibn Rushd, il n'y a pas de *mystères* au sens théologique chrétien. Quand il parle des *choses cachées (al-ghuyûb)*, que la raison ne peut pas atteindre, « *jamais* il ne remplace ces expressions par le mot *vérités (ḥaqâ'iq)*, qui seul pourrait désigner des *mystères : jamais* il ne dit, comme on le lui fait dire, qu'il y a des *vérités* transcendantes à la raison et qu'enseigne seule la révélation. Ces *choses cachées*, ces *connaissances*, que la raison ne peut pleinement atteindre, et qui ne sont pas des *vérités*, que sont-elles donc ? Ibn Rushd a pris grand soin de nous le dire. Ce sont ou bien des rites, cérémonies, fomules et heures de prières, préceptes, les meilleurs qui puissent être prescrits, symboles doués d'une inégalable efficacité persuasive pour obtenir l'assentiment du commun des hommes et agir sur leur volonté (voir Léon Gauthier : *La théorie d'Ibn Rochd...*, pp. 150-154) : si le choix de ces meilleurs préceptes et symboles passe la raison du philosophe lui-même, c'est en ce sens seulement, que ce choix est trop complexe pour le raisonnement discursif, trop difficile pour lui (mais non pas, en soi, impossible) à mettre en équation, et n'est possible, en fait, que par cette raison intuitive qui résulte du retentissement instantané, refusé aux philosophes, de la raison spéculative du prophète dans son imagination privilégiée, qui « particularise, en outre, l'idée ou *forme* générale fournie par la raison spéculative, en l'appropriant aux hommes, aux temps et aux lieux » (voir Léon Gauthier, *La théorie d'Ibn Rochd...*, pp. 155-158). L'interprétation fidéiste de la théorie d'Ibn Rushd n'est donc soutenable qu'au moyen de deux paralogismes : 1° Ibn Rushd admet qu'il y a des *choses*, des *connaissances*, qui dépassent la raison du philosophe lui-même ; or, pour un philosophe chrétien, cela voudrait dire des *mystères ;* donc, cela veut dire aussi des *mystères* pour un philosophe musulman (on tient ici pour non avenues les explications et la liste qu'Ibn Rushd a données de ces choses, de ces connaissances, qui ne sont point des *vérités*, qui ne sont donc point des *mystères* au sens scolastique) ; 2° Ibn Rushd admet [pour le vulgaire] des miracles et des

(1) *Traité Décisif (Façl el maqâl) sur l'accord de la religion et de la philosophie*, suivi de l'*Appendice (Dhamîma)*. Texte arabe, traduction française remaniée avec notes et introduction, par Léon Gauthier, pp. XII-XIII. Alger, éditions Carbonel, 1942.

mystères : il est fidéiste pour le vulgaire ; or, pour un philosophe chrétien, les dogmes sont les mêmes pour tous les hommes : donc ils le sont aussi pour un philosophe musulman : Ibn Rushd est fidéiste aussi bien pour les philosophes que pour le vulgaire (on tient ici pour non avenue la fondamentale division tripartite des esprits) »[1].

Puis L. Gauthier répond à une critique assez poussée de sa thèse, formulée par Max Horten, d'abord brièvement dans son livre : *Die Hauptlehren des Averroes nach seiner Schrift: Die Widerlegung des Gazali* (Bonn, 1913), ensuite longuement dans un opuscule intitulé : *Texte zu dem Streite zwischen Glauben und Wissen im Islam* (Bonn, 1913). Faisant appel à une critique de ce dernier livre, faite par Alessandro Bonucci dans la *Rivista degli Studi Orientali* (1916, pp. 508-515), Gauthier reproduit le résumé de la thèse de Horten, formulé par Bonucci ainsi : l'interprétation de Horten se réduit aux deux thèses suivantes : 1° « la philosophie n'est que la servante de la religion [c'est-à-dire de la théologie] » (Horten, p. 20, avant-dernière ligne ; Bonucci, p. 509, l. 6-7) ; 2° le prophétisme étant d'ordre surnaturel, non seulement ses miracles sont inexplicables par les facultés naturelles de l'homme, mais de plus, sa révélation communique aux croyants des *vérités* dont la raison humaine ne peut rendre compte [c'est-à-dire des mystères au sens scolastique du mot] (Horten, p. 15, l. 24 et suiv. ; p. 24, l. 4 à l. 12 ; Bonucci, p. 509, l. 7 à l. 11). Horten invoque, pour soutenir la première thèse, les trois raisons suivantes :

1° Pour Ibn Rushd, il y a de nombreux passages du Qoran dont l'interprétation est interdite : tous les hommes, y compris les philosophes, doivent les prendre dans leur sens littéral (Horten, p. 20, ll. 3-6).

Bonucci répond qu'Ibn Rushd a eu soin de spécifier expressément qu'il s'agit ici, exclusivement, de « choses à la connaissance desquelles conduisent également les trois méthodes d'argumentation..., principes fondamentaux tels que l'existence de Dieu, la mission des prophètes, la béatitude ou les tourments de la vie future » (Façl, p. 17, l. 19 à p. 13, l. 7) et puisque les philosophes en possèdent des démonstrations rationnelles, l'obligation d'y donner leur assentiment n'implique nullement dans l'esprit d'Ibn Rushd « une subordination de la raison à la foi [révélée] » (Bonucci, p. 515, l. 11-24) ;

2° « Il est interdit d'interpréter... ce que les *théologiens* d'une époque ont entendu unanimement *(ijmâ')* au sens littéral » (Horten, p. 20, ll. 6-9 ; Bonucci, p. 509, ll. 31-33).

Réponse de Bonucci : Horten néglige d'ajouter qu'Ibn Rushd ne s'est fait à lui-même cette objection contre la liberté d'interprétation du philosophe que pour l'écarter aussitôt, en montrant (*Faṣl*, p. 10, l. 11 ; p. 11, l. 26) « que l'accord unanime des *docteurs* compétents d'une époque [philosophes compris, car c'est indûment que Horten remplace par *Theologen (théologiens)* le mot arabe 'ulamâ' *(savants)*, seul employé,

(1) *Traité Décisif...*, tr. L. Gauthier, introduction, pp. XII-XIII.

à trois reprises, dans ce passage] ne peut jamais, en matière spéculative, être constaté avec certitude ; faute de quoi de l'aveu même des plus hautes autorités religieuses, telles qu'al-Ghazâli, Abû al-Ma'âlî, etc. (*Faṣl*, p. 10, ll. 21 à 25), le penseur n'est pas obligé de s'y soumettre (Bonucci, p. 510, l. 25-p. 511, l. 3) ;

3° L'interprétation d'un texte du Qoran ne peut jamais conduire jusqu'à nier *l'existence* de la chose énoncée dans le texte, par exemple de la vie future : elle ne peut porter que sur la manière d'être (Horten, p. 20, ll. 9-14 ; Bonucci, p. 509, ll. 33-36).

Mais — répond Bonucci comme le reproduit L. Gauthier — « Ibn Rushd ne déclare jamais, fût-ce implicitement, que la religion enseigne l'*existence* de choses que la raison aurait été incapable de découvrir par ses seules forces. Il ne parle jamais ici [c'est-à-dire dans le *Faṣl*] de mystères ni de miracles » (Bonucci, p. 511, ll. 6-16).

Ici L. Gauthier réfère à une longue « note de la Rédaction » [de la RSO] signée Carlo Alfonso Nallino (p. 511, n. 1), qui croit devoir faire sur ce point une réserve « pour éviter le danger que les justes critiques du professeur Bonucci contre les exagérations de Horten puissent à leur tour induire en une erreur opposée. Si de miracle et de mystère il n'y a pas un mot dans l'opuscule d'Averroès, c'est parce que celui-ci présuppose hors de discussion la vérité des éléments dogmatiques contenus de façon évidente dans la révélation islamique... Dans un autre ouvrage, Averroès a l'occasion de reconnaître explicitement l'existence de *vérités* inacceptable à la raison, de la prophétie et du miracle ; cf. Gauthier lui-même, *Sa Théorie d'Ibn Rochd*, pp. 113-158, malgré sa tendance à accentuer le rationalisme d'Averroès »[1].

L. Gauthier prend la défense aussi bien de lui-même que de Bonucci sur ce dernier point soulevé par Nallino. Nous n'avons pas à suivre l'argumentation et la suite de sa polémique contre la critique de Max Horten. La position de celui-ci est à maints égards semblable à celle de Mehren et de Miguel Asín.

L'interprétation de Gauthier se fonde essentiellement sur le *Faṣl al-maqâl* qui professe une doctrine de rationalisme sans réserve. Si nous trouvons, dans d'autres livres, surtout le *Tahâfut* et les *Manâhij* des passages qui présentent, en apparence, un fidéisme assez manifeste, il faut les interpréter, pense Gauthier, en fonction de la doctrine de *Faṣl al-maqâl:* « Si une pareille interprétation des textes du *Tahâfut* et des *Manâhij* était exacte, comment expliquer qu'Ibn Rushd, dans le *Faṣl al-maqâl*, n'ait pas dit un seul mot qui puisse nous détourner de croire à son rationalisme absolu ? Pourtant, s'il est une de ses œuvres dans laquelle il devait s'appliquer à dissiper toute équivoque sur ce point

(1) *Traité Décisif...*, intr. de Gauthier, p. XV-XVI. Nous reproduisons les arguments de Bonucci et la note de Nallino d'après le résumé et la traduction de L. Gauthier, *ibidem*.

décisif, c'est évidemment le *Faṣl al-maqâl*, qui seul a pour objet propre l'accord entre la religion et la philosophie ; tandis que les deux autres traités n'abordent qu'indirectement et accessoirement cette question. S'avisera-t-on d'imaginer que la doctrine d'Ibn Rushd a subi un revirement complet entre le *Faṣl* et les *Manâhij*, dont il est la préface, revirement dont Ibn Rushd n'aurait jamais soufflé mot dans aucun de ses ouvrages, et sur lequel tous ses contemporains, amis et ennemis, se seraient entendus pour organiser la conspiration du silence? Il y a donc une très forte raison extrinsèque d'admettre l'unité de pensée dans les ouvrages d'Ibn Rushd, en particulier dans les trois traités en question. Et puisque la doctrine du *Faṣl* est un rationalisme sans réserve, nous avons tout lieu de croire, *a priori*, qu'une interprétation antirationaliste de certains passages des deux autres traités ne peut être que le résultat d'une méprise initiale. Ces textes ne sauraient offrir qu'une importance secondaire pour la question de l'accord entre la philosophie et la religion, puisque le *Faṣl al-maqâl* néglige les points qu'ils traitent ; et puisqu'ils ne peuvent contredire la doctrine du *Faṣl*, ils doivent admettre une interprétation rationaliste »[1].

Embarrassé par les passages des *Manâhij* et du *Tahâfut*, L. Gauthier, pour sauver son interprétation, a dû recourir à ce moyen, à savoir : de subordonner ces deux livres au *Faṣl* et de les interpréter en fonction de celui-ci. Il part donc d'une thèse qu'il suppose démontrée en avance par le *Faṣl*, et force les autres textes d'Ibn Rushd, qui ne s'accordent pas avec cette thèse, à rentrer dans celle-ci.

Et c'est justement ce que lui reproche Manuel Alonso[2] qui dit, après avoir cité ce dernier passage de L. Gauthier : « Dans tout ce passage transparaît un effort pour acquérir une thèse déjà préjugée. Et le plus étrange dans cette affaire c'est que, pour expliquer le rationalisme d'Ibn Rushd, il fait appel à une théorie essentiellement fidéiste (comme celle de l'illumination mystique), essayant ainsi d'extorquer d'Ibn Rushd une profession de foi clairement fidéiste » (*ibidem*, p. 109).

Pour réfuter cette interprétation de l'attitude d'Ibn Rushd comme *rationalisme* sans réserve, Manuel Alonso explique le sens de ce mot. « Il y a, dit-il (*ibidem*, pp. 102-103), différentes classes de *rationalisme*: le plus typique est, sans doute, celui qui directement et expressément rejette *le fait de la révélation divine*. Admettre la révélation divine comme un fait réel et être en même temps rationaliste — c'est contradictoire et absurde ; comme est également absurde le fidéisme qui admet la révélation sans preuves qui la justifient. Ibn Rushd admet, sans doute, la révélation de Muḥammad comme un fait réel. En toute autre hypothèse, le *Faṣl* serait vide de sens depuis son titre jusqu'à la dernière ligne, et la même

(1) Léon Gauthier : *La Théorie d'Ibn Rochd...*, pp. 130-131. Paris, 1909.
(2) P. Manuel Alonso : *Teologia de Averroes (Estudios y Documentos)*, p. 109 sqq. Madrid-Granada, 1947.

chose s'applique au *Ḍamîmah* qu'il avait écrit avant le *Faṣl*. Dans les deux livres Allâh est un Dieu personnel distinct du monde ; il fait sa révélation à travers Muḥammad, et celui-ci justifie sa mission au moyen du miracle interne ».

Il y a un autre rationalisme, qui nie le *surnaturel*, celui-ci désignant tout ce qui se trouve au-dessus de la nature créée et créable. « La révélation de Muḥammad dans son *Qoran* ne nous offre pas quelque chose de semblable, c'est une religion qui manque du surnaturel strict... Ibn Rushd, cependant, procède en ce point avec une certaine précaution et réserve ; pourtant, quoiqu'il affirmât résolument que « la révélation musulmane ne contient rien qui dépasse toute nature, même la créable », il n'est pas pour cela rationaliste, car c'est la réalité ; et on ne peut pas non plus inférer de cela qu'il nia le fait de la révélation... L'harmonie qui se trouve entre l'islam et la raison est au fond d'une *identité*, et c'est une chose qu'il ne faut pas oublier (comme il arrive d'ordinaire) quand on cherche si Ibn Rushd est un vrai musulman » (*ibidem*, p. 103).

Si, d'autre part, on entend par surnaturel : *ce qui est contre la nature*, Ibn Rushd — continue Manuel Alonso — ne peut pas être qualifié non plus de rationaliste. « Ibn Rushd — dit-il — admet le miracle, aussi bien interne qu'externe. L'interne, il le propose dans le *Faṣl* et dans le *Kashf* [*'an manâhij al-udillah*] comme un argument propre au fait de la révélation musulmane — et ce même fait de révélation serait un autre miracle, et Ibn Rushd l'admet comme réel ; quant au miracle *externe*, comme lui-même l'appelle, il lui nie la valeur de preuve véritable dans le cas d'une religion révélée. Un vrai musulman ne peut pas procéder autrement. Muḥammad lui-même se refusa à faire des miracles externes pour prouver sa mission et faisait toujours appel au miracle interne » (*ibidem*, pp. 103-104).

Finalement, on appelle *rationaliste* celui qui applique sa raison aux thèses révélées, c'est-à-dire celui qui s'applique à comprendre les dogmes de la religion d'une manière rationnelle. « Ibn Rushd fut, sans doute, un théologien qui, à partir du dogme révélé, ou du fait de la révélation musulmane, applique sa raison aux thèses révélées. Va-t-il jusqu'aux principes qui sont inconciliables avec le dogme musulman? Et, dans l'hypothèse d'une telle démarche, peut-on prouver son obstination jusqu'au point où, dans le cas d'un conflit explicite et conscient, il renoncerait au dogme pour suivre la raison? Il y a des auteurs modernes qui, sans tenir compte du fait qu'Ibn Rushd composa des livres relatifs à ces problèmes, livres qui sont jusqu'à aujourd'hui mal connus, affirment qu'Ibn Rushd fut un rationaliste » (*ibidem*, pp. 105-106).

Pour ces raisons, Manuel Alonso estime qu'Ibn Rushd ne peut pas être qualifié de rationaliste.

Il faut, estimons-nous, donner raison à Manuel Alonso sur ces points : aussi bien dans le *Faṣl* que dans les autres passages du *Tahâfut* et des *Manâhij* Ibn Rushd n'est pas rationaliste dans les trois sens ci-dessus

mentionnés : car, il est indubitable qu'il croit en le *Qoran* comme livre révélé par Dieu au Prophète Muḥammad, ce qui implique qu'il croit au surnaturel. Jamais dans aucun passage il ne mit en doute ce caractère du *Qoran*. Il n'a jamais soumis le *Qoran* à une critique historique ou philologique ou doctrinale. Il ne ressemble à cet égard, ni de loin ni de près, à Muḥammad ibn Zakaryyâ al-Râzi, ni à Ibn al-Râwandî. Le considérer hérétique ou impie à la manière de ces deux penseurs serait une erreur capitale. Le seul fait qu'on puisse invoquer ici est le récit de l'affaire du terrible vent dont on parlait, rapporté par al-Anṣârî, quand Ibn Rushd a nié la possibilité du soulèvement d'un tel vent en se basant sur l'état de la nature et l'influence des astres, et qu'à ce propos il nia l'existence du peuple de ʿÂd en disant : « par Dieu l'existence du peuple de ʿÂd ne fut pas avérée »[1]. Mais il faut remarquer que l'authenticité de ce récit n'est pas établie. Ensuite, il n'y a pas dans toute l'œuvre d'Ibn Rushd aucun passage qui puisse le corroborer. Le même auteur, al-Anṣâri, rapporte, d'après Abû al-Ḥasan al-Ruʿaini, qu'Abû Muḥammad ʿAbd al-Kabîr — qui fut en rapport avec Ibn Rushd durant sa magistrature à Cordoue — disait que « ce qu'on attribue (à Ibn Rushd, à savoir qu'il fut contre la religion) ne se manifestait pas chez lui. Je le voyais sortant pour faire ses prières et l'eau des ablutions avait des traces sur ses pieds ; je ne lui reprochais qu'une seule erreur, qui pourtant est la plus grave de toutes, à savoir... »[2] ; puis il rapporte l'affaire de ce vent terrible. Nous voyons donc que même celui qui rapporte ce récit avoue et atteste qu'Ibn Rushd ne manqua pas à ses prières rituelles.

Voyons maintenant les textes mêmes sur lesquels on s'appuie pour prouver le *rationalisme* d'Ibn Rushd.

Commençons par le *Faṣl* qui est pour les partisans de l'interprétation rationaliste de l'attitude d'Ibn Rushd la pièce maîtresse. Alors que dit notre philosophe dans cet opuscule?

Il commence par montrer que l'étude de la philosophie, puisqu'elle a pour but de faire connaître l'Artisan de l'Univers, doit être recommandée par la loi religieuse. La Loi divine *(al-sharʿ)* nous invite à une étude rationnelle et approfondie de l'univers, comme le prouvent beaucoup de versets coraniques. Or, l'étude rationnelle doit se faire par la plus parfaite forme du syllogisme, qui est la démonstration. Il faut donc connaître préalablement les diverses espèces de démonstrations et leurs conditions, ce qui présuppose la connaissance de la logique en général.

On ne peut pas objecter que cette sorte de spéculation est une innovation ou hérésie, puisqu'elle n'existait pas aux premiers temps de l'Islam ; car la spéculation sur le syllogisme juridique, pourtant admis par les juristes, n'existait pas non plus aux premiers temps de l'Islam.

Il est donc un devoir d'étudier la logique. Il n'y a pas d'inconvénient,

(1) Apud : Renan : *Averroès et l'averroïsme*, p. 444, ll. 4-5.
(2) Apud Renan : *op. cit.*, p. 443.

à ce sujet, de faire appel à la connaissance accumulée par ceux qui nous ont précédé même s'ils n'avaient pas la même religion que nous, « car l'instrument, grâce auquel est valide la purification, rend valide la purification à laquelle il sert, sans qu'on ait à examiner si cet instrument appartient ou non à un de nos coreligionnaires : il suffit qu'il remplisse les conditions de validité »[1].

Ayant acquis cet instrument — la logique — on peut procéder à l'étude des êtres en vue de prouver l'existence du Créateur. Encore une fois, on doit ici profiter des spéculations de ceux qui nous ont devancés : « c'est un devoir pour nous, au cas où nous trouverions chez nos prédécesseurs parmi les peuples d'autrefois, une théorie réfléchie de l'univers, conforme aux conditions qu'explique la démonstration, d'examiner ce qu'ils en ont dit, ce qu'ils ont affirmé dans leurs livres. Ce qui sera conforme à la vérité, nous l'accepterons avec joie et avec reconnaissance ; ce qui ne sera pas conforme à la vérité, nous le signalerons pour qu'on s'en garde, tout en les excusant »[2]. Il est donc évident que « l'étude des livres des Anciens est obligatoire par la Loi divine, puisque leur dessein, dans leurs livres, leur but, est le but que la Loi divine nous incite à atteindre ; et celui qui en interdit l'étude à quelqu'un qui y serait apte... ferme aux gens la porte par laquelle la Loi divine les appelle à la connaissance de Dieu, c'est-à-dire la porte de la spéculation qui conduit à la connaissance véritable de Dieu » (*ibidem*, p. 6).

« Puisque tout cela est établi, et puisque nous avons la conviction, nous, musulmans, que notre divine Loi religieuse est vraie, et que c'est elle qui rend attentif et convie à ce bonheur, à savoir la connaissance de Dieu, Grand et Puissant, et de ses créatures, cette [fin] est donc assurée pour tout musulman par la méthode qu'exige, pour acquiescer, sa tournure d'esprit et son caractère. Car les caractères des hommes s'échelonnent au point de vue de l'assentiment : les uns donnent leur assentiment à la démonstration ; l'assentiment que ceux-ci donnent à la démonstration, d'autres l'accordent aux arguments dialectiques, leur caractère ne comportant rien de plus ; enfin, l'assentiment que les premiers donnent aux arguments démonstratifs, d'autres l'accordent aux arguments oratoires. Donc, puisque notre divine Loi religieuse appelle les hommes par ces trois méthodes, elle doit obtenir l'assentiment général de tous les hommes, excepté ceux qui la désavouent de bouche, par obstination, ou qui, par insouciance, n'offrent pas prise aux méthodes par lesquelles la [Loi religieuse] appelle au Dieu Très-Haut » (pp. 7-8). Voilà la fameuse théorie de trois classes d'hommes en ce qui concerne l'assentiment. Elle repose sur un verset coranique également : « Appelle dans la voie de ton Seigneur par la sagesse et les exhortations bienveillantes, et, en discutant avec eux, emploie [les moyens] les plus convenables » (Qoran, XVI, 126).

(1) Ibn Rushd : *Traité décisif...*, tr. L. Gauthier, p. 4. Alger, 1942.
(2) *Ibidem*, p. 6.

Les voies sont donc au nombre de trois : 1) la sagesse — c'est-à-dire la philosophie, la démonstration ; 2) l'exhortation bienveillante — c'est-à-dire l'argumentation oratoire ; 3) et enfin l'argumentation dialectique. Chaque voie convient à une classe déterminée des hommes.

Si la loi religieuse est vraie, et qu'elle nous invite à la spéculation démonstrative, nous autres musulmans nous savons de science sûre et certaine que « LA SPÉCULATION FONDÉE SUR LA DÉMONSTRATION NE CONDUIT POINT À CONTREDIRE LES [ENSEIGNEMENTS] DONNÉS PAR LA LOI DIVINE. CAR LA VÉRITÉ NE SAURAIT ÊTRE CONTRAIRE À LA VÉRITÉ : ELLE S'ACCORDE AVEC ELLE ET TÉMOIGNE EN SA FAVEUR ».

Cette dernière phrase est le pivot de toute la théorie d'Ibn Rushd sur la relation entre la foi et la raison, entre la religion et la philosophie. On ne saurait trop insister sur son importance capitale pour la compréhension de cette théorie. C'est la réponse à une objection qui consisterait à dire que la philosophie enseigne des choses concernant Dieu et l'univers qui sont en désaccord avec les enseignements de la religion.

Ibn Rushd s'attelle à cette tâche de montrer qu'il n'y a pas de contradiction ou de désaccord entre les deux. Si la spéculation démonstrative conduit à une connaissance d'un être quelconque, alors de deux choses l'une : ou bien il n'est pas question de cet être dans la Loi divine, ou bien il en est question. « S'il n'en est pas question, pas de contradiction... Si, au contraire, la loi religieuse en parle, alors le sens extérieur du texte est ou bien d'accord avec les [conclusions], ou bien en désaccord [avec ces conclusions]. S'il est d'accord, il n'y a rien à en dire. S'il est en désaccord. alors il demande à être interprété. Interpréter veut dire faire passer la signification d'une expression du sens propre au sens figuré, sans déroger à l'usage de la langue des Arabes, en donnant métaphoriquement à une chose le nom d'une chose semblable, ou de sa cause, ou de sa conséquence. ou d'une chose concomitante, ou [en usant d'une] autre métaphore couramment indiquée parmi les figures de langage. Si le jurisconsulte agit ainsi pour beaucoup de dispositions légales, combien plus a droit de le faire l'homme qui possède la science de la démonstration ! Car le jurisconsulte ne dispose que d'un syllogisme d'opinion, tandis que le métaphysicien dispose d'un syllogisme de certitude. *Nous affirmons d'une manière décisive que toujours, quand la démonstration conduit à une [conclusion] en désaccord avec le sens extérieur de la Loi divine, ce sens extérieur admet l'interprétation suivant le canon de l'interprétation arabe.* C'est une chose dont un musulman ne fait aucun doute et sur laquelle un croyant n'hésite pas. Mais combien cela est plus évident pour celui qui s'est attaché à cette pensée et l'a mise à l'épreuve, et qui s'est proposé ce but : l'union de la raison et de la tradition ! D'ailleurs nous affirmons que rien de ce qui est énoncé dans la Loi divine n'est en désaccord, par son sens extérieur, avec les résultats de la démonstration, sans qu'on trouve, en examinant attentivement la Loi et passant en revue toutes ses autres parties, des expressions qui, par leur sens extérieur, témoignent en faveur de cette interprétation, ou sont [bien] près de témoigner [en faveur de cette interprétation]. C'est pourquoi tous les musulmans sont d'accord sur ce point, qu'il ne faut pas prendre toutes les expressions de la Loi divine dans leur sens extérieur, ni les détourner toutes de leur sens extérieur par l'interprétation ; mais ils ne sont pas d'accord pour [distinguer] celles qu'il faut interpréter de celles qu'il ne faut pas chercher à interpréter...

Si l'on objecte : « Il y a, dans la Loi divine, des choses que les musulmans sont unanimes à prendre dans leur sens extérieur, d'autres pour lesquelles [ils sont unanimes à juger nécessaire] une interprétation, et d'autres au sujet desquelles ils ne sont pas d'accord. Est-il licite que la démonstration conduise à interpréter ce qu'ils sont unanimes à prendre au sens extérieur, ou [à prendre] au sens extérieur ce qu'ils sont unanimes à interpréter ? » — nous répondrons : Si l'accord unanime était établi d'une manière certaine, cela ne serait pas permis ; mais si cet accord unanime [n']est [que] présumé, cela est permis »[1].

Si on demande alors : que dis-tu des philosophes musulmans, comme al-Fârâbî et Ibn Sînâ — qu'al-Ghazâli a formellement accusés tous les deux d'infidélité dans son livre : *al-Tahâfut*, au sujet de trois questions, à savoir : l'affirmation de l'éternité du monde, l'affirmation que Dieu ne connaît pas les choses particulières, et leur interprétation des passages de la révélation relatifs à la résurrection des corps et aux divers états de la vie future ?

Ibn Rushd fait remarquer d'abord que l'accusation d'infidélité dont il les taxe n'est pas formelle, car al-Ghazâli lui-même déclare dans son livre : *Faiṣal al-Tafriqah*[2] que l'accusation d'infidélité pour avoir rompu l'unanimité n'est qu'hypothétique (fîhi iḥtimâl). « Et nous avons montré clairement qu'il n'est pas possible de constater l'unanimité en de pareilles questions » (*Traité Décisif*, p. 12). Alors Ibn Rushd tente d'expliquer l'attitude des philosophes musulmans à l'égard de ces trois questions. Il affirme qu'al-Ghazâli s'est trompé au sujet des philosophes péripatéticiens, en leur attribuant l'opinion que Dieu ne connaît nullement les choses particulières. « Leur opinion est que le Très-Haut [= Dieu] les connaît d'une connaissance qui n'est pas du même genre que celle que nous en avons. Car notre connaissance est conditionnée par l'objet connu : elle est *produite* s'il est *produit*, elle change s'il change ; tandis que la connaissance que le Dieu Glorieux a de ce qui existe est l'opposé ; elle est condition de l'objet connaissable, qui est l'être. Celui, donc, qui assimile

(1) Ibn Rushd : *Traité décisif...*, tr. L. Gauthier, pp. 8-10. Alger, 1942.

(2) Voir *Faiṣal al-tafriqah baina al-islâm wa al-zandaqah*, pp. 87-89, dans le recueil : *al-Jawâhir al-Ghawâlî min rasâ'il... al-Ghazâlî*, éd. Muḥyiddîn Sabri al-Kurdî. Le Caire, 1934.

ces deux connaissances l'une à l'autre, identifie dans leurs essences et leurs propriétés des choses opposées, ce qui est le comble de l'égarement...

Comment peut-on imaginer d'attribuer aux péripatéticiens l'opinion que le [Dieu] Glorieux ne connaît pas d'une connaissance éternelle les choses particulières, alors qu'ils regardent la *vision vraie* comme renfermant l'anticipation des éventualités particulières, et [croient] que cette prescience, l'homme la reçoit dans le sommeil, de la science éternelle qui régit l'univers en maîtresse [absolue]. Ce ne sont pas seulement, à leur avis, les choses particulières que [Dieu] ne connaît pas de la même manière que nous, mais aussi les universaux ; car les universaux connus par nous sont conditionnés, eux aussi, par la nature du réel, tandis que, dans cette connaissance, c'est l'inverse. Donc, la [conclusion] à laquelle conduit la démonstration, c'est que cette connaissance est au-dessus des qualifications d'universelle ou de particulière ; en sorte que la discussion est sans objet sur cette question, je veux dire s'il faut ou non taxer ces [philosophes] d'infidélité. » (*Traité Décisif*, pp. 12-13).

Puis il traite la deuxième question, à savoir : l'éternité du monde, et affirme que selon lui « la divergence sur cette question entre les *mutakallimîn* ash'arites et les philosophes anciens se réduit, semble-t-il, à une différence d'appellation, particulièrement en ce qui concerne certains Anciens. Les [deux partis] s'accordent à [reconnaître] qu'il y a trois sortes d'êtres, deux extrêmes et une intermédiaire entre les deux extrêmes. Ils s'accordent sur le nom de deux extrêmes, mais diffèrent en ce qui concerne l'intermédiaire. L'un des deux extrêmes est un être qui est formé de quelque autre chose et qui provient de quelque chose, je veux dire [un être qui provient] d'une cause efficiente et [qui est formé] d'une matière ; et le temps l'a précédé, je veux dire [a précédé] son existence. C'est le cas des corps dont la naissance est perçue par les sens, par exemple la naissance de l'eau, de l'air, de la terre, des animaux, des plantes, etc. Cette sorte d'êtres, tous, Anciens et Ash'arites, s'accordent à les appeler [êtres] *produits*. L'extrême opposé à celui-là est un être qui n'est pas formé de quelque chose, ni ne provient de quelque chose, et qu'aucun temps n'a précédé. Celui-là aussi, les deux sectes sont d'accord pour l'appeler *éternel*. Cet être est perçu par la démonstration. C'est Dieu, Béni et Très-Haut, Auteur de toutes choses, qui donne l'existence à toutes choses et les conserve, Glorieux et Exalté dans sa Puissance ! — Quant à la sorte d'être qui est entre ces deux extrêmes, c'est un être qui n'est pas formé de quelque chose et qu'aucun temps n'a précédé, mais c'est cependant un être qui provient de quelque chose, je veux dire d'un agent. C'est le monde dans son ensemble. Tous, ils sont d'accord pour reconnaître au monde ces trois caractères. Les motakallimîn, en effet, concèdent que le temps ne l'a pas précédé, ou [du moins] c'est une conséquence nécessaire de leur [doctrine], puisque le temps, pour eux, est chose inséparable des mouvements et des corps. Ils conviennent aussi avec les Anciens que le temps à venir est infini et de même l'existence à venir.

Les [deux partis] ne sont en désaccord que sur le temps passé et l'existence passée : les mutakallimîn les regardent comme finis, doctrine qui est celle de Platon et de son école, tandis qu'Aristote et ses partisans les regardent comme infinis, ainsi que l'avenir. Cette dernière existence, cela est clair, ressemble [à la fois] à l'existence véritablement *produite* et à l'existence éternelle. Ceux aux yeux de qui sa ressemblance avec [l'être] éternel l'emporte sur sa ressemblance avec [l'être] *produit* l'appellent éternelle, et ceux aux yeux de qui l'emporte sa ressemblance avec [l'être] *produit* l'appellent *produite*, bien qu'elle ne soit ni véritablement *produite* ni véritablement éternelle : car ce qui est véritablement *produit* est nécessairement *corruptible*, et ce qui est véritablement éternel dans le passé n'a pas de cause. Certains d'entre eux la nomment produite dès l'origine [*du temps*], (c'est, à savoir, Platon et son école), parce que le temps, pour eux, est limité dans le passé. — Les doctrines relatives au monde ne sont donc pas complètement éloignées l'une de l'autre, en sorte qu'on [puisse] taxer l'une d'infidélité et non [l'autre] »[1].

Dans la Loi divine, il y a des passages ayant un sens extérieur, qu'il n'est pas permis d'interpréter, et il y en a d'autres ayant un sens interne. Il y a aussi une troisième catégorie de textes qui est indécise entre les deux autres. On peut demander alors : auquel de ces trois catégories appartiennent les passages relatifs aux descriptions de la vie future ?

« Nous répondons : cette question appartient évidemment à la catégorie qui comporte une divergence d'opinions. En effet, nous voyons un parti qui se réclame de la démonstration, soutenir qu'on doit prendre ces textes à la lettre, attendu qu'il n'y a pas de démonstration qui conduise à en déclarer absurde le sens extérieur. Telle est la voie que suivent les ash'arites. Un autre parti, parmi ceux qui prétendent à la démonstration, déclare qu'il faut les interpréter, mais ils en donnent des interprétations très diverses. Dans cette catégorie on compte Abû Ḥâmid [al-Ghazâlî] ainsi qu'un grand nombre de ṣoufis. Certains d'entre eux proposent à la fois deux interprétations, comme le fait Abû Ḥâmid dans certains de ses livres » (*ibidem*, p. 20).

Les gens, par rapport à la compréhension de la religion, se divisent en trois classes :

1. Une classe des hommes qui ne sont hommes d'interprétation en aucune façon. Ce sont les gens accessibles seulement aux arguments oratoires ;

2. « Une seconde classe est celle des hommes d'interprétation dialectique. Ce sont les dialecticiens par nature seulement, ou par nature et par habitude.

3. Une troisième classe est celle des hommes d'interprétation certaine. Ce sont les hommes de démonstration par nature et par art, je veux dire

(1) Ibn Rushd : *Traité décisif...*, tr. fr., pp. 13-15.

l'art de la philosophie. Cette interprétation ne doit pas être exposée aux hommes de dialectique, à plus forte raison au vulgaire » (*ibidem*, p. 26).

Voilà l'essentiel du *Faṣl al-maqâl (Traité Décisif sur l'accord de la religion et de la philosophie)*. Mais comment l'interpréter?

L. Gauthier estime que ce traité « ne contient pas un seul mot qui indique, dans la pensée de l'auteur, une subordination quelconque de la philosophie à la religion »[1]. Ceci est vrai, et il faut donner raison à L. Gauthier sur ce point. Mais de là à conclure tout de suite que « la doctrine philosophique qui s'en dégage est un rationalisme sans réserve »[2] — voilà ce qu'on ne peut pas lui accorder, à moins d'interpréter le mot *rationalisme* dans un sens tout à fait spécial, comme étant simplement la doctrine qui ne subordonne pas la philosophie à la religion. Mais cette restriction n'est plus valable, et le mot *rationalisme* comporte beaucoup plus que ça, comme l'a montré à juste raison Manuel Alonso : négation du surnaturel, rejet de toute révélation divine, etc.

Mais s'il est vrai qu'Ibn Rushd ne subordonne pas la philosophie à la religion, professe-t-il une indépendance de l'une par rapport à l'autre? Affirme-t-il clairement que la religion est pour le vulgaire, et la philosophie pour l'élite intellectuelle? Voulut-il ménager la susceptibilité des gens en ne tranchant pas de façon claire et décisive cette question?

Autant de questions qu'on peut formuler sans trouver une réponse nette dans les textes que nous possédons d'Ibn Rushd sur ce sujet.

Il n'est pas non plus facile de savoir si la doctrine de double vérité qui fut attribuée, durant le moyen âge latin, à Ibn Rushd exprime bien son attitude. Car, la division en trois classes d'hommes, et par suite en trois voies, peut fort bien aboutir à l'affirmation d'une double vérité : une vérité d'après la philosophie, et une autre d'après la religion ; une vérité pour les philosophes, et une autre pour le vulgaire.

Il est vrai qu'Ibn Rushd affirme que « la vérité ne saurait être contraire à la vérité » (*Faṣl*, p. 8, l. 13 du texte arabe, l. 26 de la tr. fr. de Gauthier) ; donc, il n'y a qu'une seule vérité. S'il y a contradiction entre la religion et la philosophie, il faut interpréter le texte religieux pour qu'il se conforme avec ce que la raison établit. L'attitude d'Ibn Rushd est donc diamétralement opposée à celle des partisans de la doctrine de la double vérité dans le moyen âge latin, condamnée à l'Université de Paris en 1270 et 1277, puisque ces partisans tentèrent de résoudre l'incompatibilité entre les conclusions de la philosophie et les enseignements de la foi chrétienne en faisant une réserve conçue en ces termes : « quoique cette conclusion soit obtenue selon la méthode d'Aristote et son Commentateur [= Ibn Rushd], pourtant la foi et la vérité affirme autre chose » — c'est-à-dire que, contrairement à Ibn Rushd, ils donnent raison à la foi contre la

(1) L. Gauthier : *La théorie d'Ibn Rochd sur les rapports de la religion et de la philosophie*, p. 108. Paris, 1909.
(2) *Ibidem*, p. 108.

philosophie et la raison en cas de conflit. Voici le libellé de l'accusation portée contre les partisans de cette doctrine comme elle est formulée par le synode convoqué par Étienne Tempier, le 6 décembre 1269 : « Ils prétendent, dit le synode, qu'il est des choses vraies selon la philosophie, quoiqu'elles ne le soient pas selon la foi, comme s'il y avait deux vérités contraires »[1].

*
* *

Si nous passons maintenant aux deux autres textes d'Ibn Rushd qui traitent du même problème, la tendance semi-rationaliste d'Ibn Rushd s'estompe et tend même à disparaître. Cette transformation se fait par étapes :

a. La première est représentée par ce texte d'*al-Tahâfut :*

« Les religions tendent au même but que la philosophie, par une voie accessible à tous ; elles sont donc nécessaires, selon les philosophes. Car la philosophie joue le rôle de maîtresse de félicité pour une partie seulement des hommes intelligents, pour ceux dont l'occupation est l'étude de la philosophie ; tandis que les religions ont en vue l'enseignement de tous les hommes sans exception »[2].

Ce texte dénote un plus grand rapprochement entre la philosophie et la religion : la philosophie reconnaît la religion comme jouant le rôle d'enseignante de tous les hommes. La religion est le moyen de salut et de félicité éternelle pour les hommes. Le but de la religion est identique à celui de la philosophie : assurer la félicité des hommes en ce monde et dans l'au-delà. « Aucune religion n'a manqué de référer à ce qui concerne en particulier les philosophes, et de s'occuper de ce qui est commun à la grande majorité *(al-jumhûr)*. Comme la classe particulière des gens [= les philosophes] n'existe et ne peut pas atteindre son bonheur sans la participation de la classe générale *(= al-jumhûr)*, l'enseignement général est nécessaire à l'existence de la classe particulière et à sa vie : quant au temps de son enfance et sa formation, personne n'en doute ; quant au temps de sa transportation à ce qui lui est particulier, il est nécessaire, pour son excellence, de ne pas faire fi de ce dans quoi elle est élevée, et qu'elle y procède en faisant appel à la meilleure des interprétations. Il faut qu'elle sache que cet enseignement [religieux] est dirigé vers la majorité et non pas vers l'élite. Si elle déclare son doute au sujet des principes de la religion dans lesquels elle fut élevée, ou si elle émet une interprétation contradictoire à ce [qu'enseignent] les Prophètes... et détournante de leur chemin, alors (celui qui, parmi eux, le fait] mérite au plus haut degré d'être taxé d'infidélité, et doit être châtié du châtiment

(1) Cité par Renan : *op. cit.*, p. 275.
(2) Ibn Rushd : *Tahâfut al-Tahâfut*, p. 582, ll. 8-11, éd. Bouyges, Beyrouth, 1930 ; tr. L. Gauthier, in *La théorie d'Ibn Rochd*, p. 113.

réservé dans sa religion à (celui qui commet le crime) d'impiété. »[1]. Même si toutes les religions sont à ses yeux vraies, il doit pourtant choisir la meilleure à son époque, car il doit croire que le meilleur est abrogé par ce qui est mieux que lui. « Aussi les philosophes[2], qui enseignèrent à Alexandrie, se sont-ils convertis à l'Islam quand la Loi de l'Islam leur parvint, et les philosophes qui furent dans les pays des Romains se convertirent au christianisme quand leur parvint la religion de Jésus »[3].

Toute religion basée sur la révélation est pourtant imprégnée de raison. « Celui qui concède qu'il puisse y avoir une religion basée uniquement sur la raison, doit reconnaître nécessairement que cette religion est plus imparfaite que les religions fondées sur la raison et la révélation à la fois. »[4].

Rien n'est plus explicite pour affirmer la collaboration de la foi et de la raison. Il n'y a plus lieu, chez Ibn Rushd, de parler de l'indépendance de la religion et de la philosophie.

Il va, dans ce même endroit du *Tahâfut al-tahâfut*, vers un pragmatisme de plus en plus accentué. Il affirme que *tous* les philosophes estiment qu'il faut emprunter aux Prophètes et aux fondateurs de religions les principes de l'action et les lois promulgués dans chaque religion. Parmi ces principes essentiels ils recommandent surtout ce qui est plus apte à inciter la grande majorité à accomplir de bonnes actions, pour que ceux qui y sont élevés soient plus vertueux que ceux qui ne le sont pas : par exemple, la prière est utile pour détourner de ce qui est répréhensible et mauvais ; l'eschatologie est utile pour pousser à accomplir de bonnes actions. Il faut pour cela poser que l'âme est immortelle, comme en font foi les arguments rationnels et religieux, que ce qui est ressuscité est non pas ces mêmes corps qui avaient vécu dans ce monde-ci mais d'autres semblables, puisque l'anéanti ne revient pas à l'être par sa personne, mais semblable à ce qu'il était, comme l'a montré Abû Ḥâmid [al-Ghazâli]. Aussi ne faut-il pas affirmer la résurrection à la manière de ceux parmi les *mutukallimîn* qui ont cru que l'âme est un accident, et que les corps qui seront ressuscités sont ceux qui auront été anéantis. En effet, ce qui est anéanti puis ressuscité est un par l'espèce, et non pas par le nombre ; en fait il est deux, quant au nombre ; et surtout ceux qui disent que les accidents ne subsistent plus pendant deux temps. »[5].

Nous remarquons également en ces textes du *Tâhâfut al-tahâfut* une tendance vers une plus grand compréhension envers les autres religions. Un esprit de tolérance à l'égard de celles-ci se manifeste en plusieurs

(1) Ibn Rushd : *Tahâfut al-tahâfut*, pp. 582-583, éd. Bouyges.
(2) Ibn Rushd réfère peut-être au récit de la conversion prétendue de Jean Philopon (Yaḥyâ al-Naḥwî), rapportée dans les sources arabes. Voir al-Qifṭi : *Târikh al-ḥukamâ'*, s.v. Yaḥyâ al-Naḥwî.
(3) Ibn Rushd : *Tahâfut al-Tahâfut*, p. 583, éd. Bouyges.
(4) Ibn Rushd : *Tahâfut al-tahâfut*, p. 584.
(5) Ibn Rushd : *Tahâfut al-tahâfut*, p. 586, éd. Bouyges.

endroits[1]. « Il ressort de tous ces passages qu'au lieu de considérer la religion musulmane, ainsi qu'il semble le faire dans le *Faṣl al-maqâl*, comme l'unique religion, Ibn Rushd la représente maintenant comme la dernière en date et la plus parfaite d'une série de religions de mieux en mieux adaptées à leur fin commune, qui est de procurer la félicité à la généralité des hommes en ce monde et dans l'autre, en les incitant aux actes vertueux par des préceptes, promesses et menaces, fondées sur des symboles, tout en mettant les hommes de science, par des allusions claires pour eux seuls, sur la voie de la vérité adéquate. C'est cette conception, résumée dans les expressions « omnes leges », « loquentes trium legum quae hodie sunt », que Renan a taxée de *généralisation hardie*[2], et qu'il a prise pour une preuve d'indifférence religieuse[3]. Il ne s'est pas avisé que cette hiérarchie de trois religions successives d'institution divine, de plus en plus parfaites, et dont chacune abroge les précédentes, est tout simplement la pure doctrine du *Qoran*. Si notre philosophe musulman avait, en réalité, professé successivement sur ce point deux doctrines différentes ; si dans le *Faṣl*, il s'était abstenu intentionnellement de nommer aucune autre religion que celle de l'Islâm, afin de donner à entendre, par forme de prétérition, qu'il n'y a aucune autre religion révélée, que toute autre religion est le fruit d'une imposture, c'est bien cette dernière doctrine qui constituerait, au point de vue musulman, la plus caractérisée des hérésies, que dis-je ? l'infidélité la plus caractérisée. Une telle attitude, même momentanée, n'eût pas manqué de soulever chez les contemporains un scandale énorme, dont l'écho nous serait certainement parvenu. »[4].

* * *

b. La deuxième étape, qui dénote chez Ibn Rushd un renversement complet du prétendu rationalisme du *Faṣl al-maqâl*, est représentée dans plusieurs passages aussi bien du *Tahâfut* que des *Manâhij*. L. Gauthier trouve dans ces passages « un Averroès nouveau, qui fait profession de croire aux mystères, aux miracles, de subordonner la philosophie à la religion, l'évidence de la raison aux révélations de la prophétie »[5]. Et il relève les passages suivants :

1. « Ceux qui admettent qu'il peut exister une religion fondée sur la raison seule doivent reconnaître qu'elle est *inférieure* aux religions tirées à la fois de la raison et de la révélation »[6]. Ce passage nous l'avons déjà traduit et cité plus haut (p. 784).

(1) Relevés par L. Gauthier : *La Théorie d'Ibn Rushd*, p. 122, n. 3.
(2) Renan : *op. cit.*, p. 166, l. 11.
(3) Renan : *op. cit.*, p. 166.
(4) L. Gauthier : *La Théorie d'Ibn Rochd*, pp. 122-123. Paris, 1909.
(5) L. Gauthier : *op. cit.*, p. 126.
(6) Ibn Rushd : *Tahâfut al-tahâfut*, p. 584, éd. Bouyges.

2. « Toutes ces [discussions sur la science divine], à mon avis, passent les limites de la Loi religieuse, en agitant des questions qu'aucune loi religieuse n'ordonne [de résoudre], parce que *les facultés humaines en sont incapables* », et quelques lignes plus loin : « il faut avertir la masse que *la raison humaine est incapable d'approfondir de tels problèmes* »[1].

3. « Quand al-Ghazâli déclare que *pour tout ce que la raison humaine est incapable de percevoir on doit recourir à la loi divine*, il est dans le vrai. Car la science qui vient de l'inspiration divine n'a été révélée que *pour compléter les connaissances de la raison :* je veux dire que *tout ce qui dépasse la portée de la raison, le Dieu Très-Haut l'enseigne à l'homme par le moyen de la révélation*. Or, *les* [*vérités*] *inaccessibles* [*pour la raison*] et dont la connaissance est nécessaire pour la vie de l'homme et pour son existence sont [de deux sortes] : ou bien *inaccessibles absolument*, c'est-à-dire qu'*il n'est pas dans la nature de la raison de les atteindre, en tant que raison ;* ou bien inaccessibles aux [facultés] naturelles d'une catégorie d'hommes »[2].

4. « Ce qu'il faut dire de la [*religion*], c'est que ses principes sont choses divines *qui passent les intelligences humaines ;* qu'il faut, par conséquent, les admettre, bien qu'on en ignore les raisons »[3].

Ces textes sont bien éloquents pour montrer un Ibn Rushd bien loin du rationalisme. Il admet qu'il y a des vérités qui dépassent la raison, que tout ne se réduit pas à l'intelligible, que la révélation enseigne des *vérités* que la raison ne peut pas atteindre ; que la raison humaine est incapable d'approfondir ni de discuter certaines questions résolues par la révélation.

Il va même encore plus loin dans ce sens. Il reconnaît l'existence de miracles : « Sur la question des miracles, dit-il, il n'y a pas chez les anciens philosophes un seul mot. C'est que ce sont là, d'après eux, de ces choses qu'il ne faut pas entreprendre d'approfondir ni discuter : car ce sont les principes des religions, et celui qui cherche à les approfondir, ou qui en doute, mérite un châtiment, selon eux, comme celui qui cherche à approfondir les autres principes des religions, tels que l'existence du Dieu Très-Haut, de la béatitude [future], des vertus : il n'y a pas à douter de leur existence, bien que leur manière d'être soit chose divine, inaccessible à la raison humaine »[4].

Sa théorie du prophétisme va corroborer cette tendance. Les signes auxquels on reconnaît un prophète sont au nombre de trois : 1) il prédit des choses, qui n'existent pas encore et qui se réaliseront ensuite sous la forme et au moment qu'il les a prédites ; 2) il ordonne des actions et il communique des connaissances qui ne ressemblent point aux connaissances et

(1) *Tahâfut al-tahâfut*, p. 110, Le Caire, 1302 (= 1885).
(2) Ibn Rushd : *Tahâfut al-tahâfût*, p. 69, Le Caire, 1302 (= 1885).
(3) Ibn Rushd : *Tahâfut al-tahâfut*, p. 129, Le Caire, 1302 (= 1885).
(4) Ibn Rushd : *Tahâfut al-tahâfut*, p. 126, Le Caire, 1302 (= 1885) ; tr. L. Gauthier, apud *La Théorie d'Ibn Rochd*, p. 127.

aux actions qui dépendent de la perception et du savoir ; 3) le caractère merveilleux, inimitable du livre qu'il apporte comme étant une révélation divine[1]. Ces signes indiquent une force qui dépasse la puissance ordinaire des hommes.

Devant le témoignage exprès et évident de ces textes, les partisans du rationalisme d'Ibn Rushd cherchent à trouver une interprétation qui sauverait leur conception. Par exemple, L. Gauthier cherche à atténuer leur portée en les replaçant dans leur contexte, d'une part, et en les rattachant à la théorie philosophique de l'intuition mystique, d'autre part. Pour expliquer cette dernière théorie, il a recours à Moïse ben Maymûn (Maïmonide)[2] qui dans *Le Guide des égarés* expose la théorie du prophétisme chez les philosophes musulmans.

Mais on remarque tout de suite que rien n'indique, chez Maïmonide, que cette théorie est partagée par Ibn Rushd. En fait, Maïmonide a en vue al-Fârâbî et Ibn Sînâ en particulier. L. Gauthier prévoit cette objection et dit : « N'eussions-nous aucun texte d'Ibn Rushd où (cette théorie) apparaisse nettement indiqué, nous devrions encore, jusqu'à preuve du contraire, la considérer comme impliqué et sous-entendue dans ses écrits, tant elle découle nécessairement des principes essentiels de la *falsafa*, en particulier de la théorie de l'*émanation* et de l'*Intellect actif.* »[3]. Et il reconnaît tout de suite qu'« à vrai dire, dans aucun des ouvrages d'Ibn Rushd qui sont venus jusqu'à nous, on ne rencontre cette théorie systématiquement exposée. Mais il y fait, du moins, plusieurs allusions très directes, et dans le *Tahâfut*, il en indique le principe avec une parfaite netteté ». Et il reproduit ce passage du *Tahâfut in extenso*, en le précédant des circonstances dans lesquelles il survient, au cours de la polémique d'Ibn Rushd contre al-Ghazâlî. Mais que dit Ibn Rushd dans ce texte? Tout ce qu'il dit est que les anciens philosophes, en ce qui concernent la révélation, la vision prophétique, « se bornent à affirmer qu'elle vient de Dieu par l'intermédiaire de... l'*Intellect actif* »[4]. Quant aux modernes, Ibn Rushd n'en connaît qu'Ibn Sînâ qui ait énoncé les affirmations attribuées aux philosophes par al-Ghazâlî. Il ajoute : « Si l'existence du miracle est certaine, et s'il est possible qu'un corps subisse, de la part de quelque chose qui n'est pas un corps ni une faculté dans un corps, un changement qualitatif, ce qu'il [c'est-à-dire Ibn Sînâ] donne en fait de cause de ce genre est possible. En effet, l'homme ne peut pas faire tout

(1) Ibn Rushd : *Manâhij*, pp. 99, 100, 102, éd. Müller, München, 1859.
(2) Sur la théorie du prophétisme chez Maïmonide, voir : *a)* Z. Diesendruch : « Maimonides' Lehre von der Prophetie », in G. A. Kohut, éd. : *Jewish Studies in Memory of Israel Abrahams*, New York, 1927, pp. 74-134 ; *b)* Wolfson : « Hallevi and Maimonides on Prophecy », in *Jewish Quarterly Review*, N.S., vol. 32 (1941-1942), 345-370, et N.S., vol. 33 (1942-1943), 49-82.
(3) L. Gauthier : *La Théorie d'Ibn Rochd*, p. 138.
(4) Ibn Rushd : *Tahâfut al-tahâfut*, p. 126, Le Caire, 1302 (= 1885) ; Gauthier, *op. cit.*, p. 142.

ce qui est possible par nature. Car ce qui est possible pour l'homme est connu, et la plupart des choses possibles en elles-mêmes sont impossibles pour lui. La confirmation [de la mission] d'un prophète, c'est qu'il accomplit quelque prodige. Mais il n'y a pas besoin pour cela d'admettre que les choses impossibles aux [yeux de] la raison sont possibles pour les prophètes. Si tu examines les miracles dont l'authenticité est certaine, tu trouveras qu'ils sont de ce genre. Le plus évident d'entre eux est le Livre précieux de Dieu, dont [on] ne [connaît] point [qu']il est un miracle par voie de tradition orale, comme la transformation d'un bâton en serpent, mais dont le caractère miraculeux est certain par voie de simple sensation et de réflexion pour tout homme... Et par là, ces miracles sont supérieurs à tous les autres miracles. Que cela suffise à ceux qui ne [savent] point se contenter de garder le silence sur cette question, mais qu'ils sachent que la voie des hommes d'élite, pour reconnaître les prophètes, est une autre voie qu'a signalée Abû Ḥâmid [al-Ghazâlî] en plus d'un endroit, à savoir l'acte émanant de la qualité pour laquelle le prophète est appelé prophète, c'est-à-dire la prédiction de choses cachées et l'institution de lois religieuses conformes au bien et faisant obtenir par les actions ce en quoi [consiste] le bonheur de tous les gens »[1].

Malgré l'évidence de ces textes, Gauthier quand même les tire à lui et n'hésite pas à en conclure « *clairement* (!) qu'Ibn Rushd n'a pas un instant cessé de rester fidèle aux principes de rationalisme, qu'il ne s'écarte en rien d'essentiel, sur ce point, d'Ibn Sînâ. Il proclame avec lui que le prophétisme est un fait purement naturel puisqu'il résulte seulement d'un ensemble de causes telles que les suivantes : retentissement, refusé au philosophe, de la connaissance intellectuelle dans l'imagination du prophète ; perfection chez le prophète, non seulement de la faculté intellectuelle comme chez le philosophe, mais aussi de la faculté imaginative, la perfection d'une faculté n'ayant d'ailleurs d'autre condition que la parfaite constitution de son organe ; pureté des sentiments et des mœurs. »[2].

Nous croyons que cette conclusion est forcée, et que les textes invoqués indiquent au contraire un fidéisme de plus en plus accentué chez Ibn Rushd.

Il est donc évident qu'on ne peut pas du tout parler d'un rationalisme chez celui-ci, *a fortiori* d'un rationalisme sans réserve comme L. Gauthier veut le lui attribuer. Il serait plus sage de prendre le parti de Renan et de résumer la position d'Ibn Rushd par rapport à la religion dans cette formule de Renan : Ibn Rushd « philosophe librement, sans chercher à heurter la théologie, comme aussi sans se déranger pour éviter le choc. »[3].

(1) *Tahâfut al-tahâfut*, pp. 515-516, éd. Bouyges, tr. Gauthier, *in La Théorie d'Ibn Rochd*, pp. 143-145.
(2) L. Gauthier : *La Théorie d'Ibn Rochd...*, pp. 145-6.
(3) Ernest Renan : *Averroès et l'averroïsme*, p. 164.

Il n'est pas non plus possible de parler d'une *évolution* dans la pensée d'Ibn Rushd à cet égard, puisque *Faṣl al-maqâl* fut composé en 1179 (575 h.) environ, *Manâhij* en 575 h. (= 1179/80) comme il est spécifié à la fin du livre, et *Tahâfut al-tahâfut* en 1180 environ ; les trois livres sont donc composés dans l'espace de deux ou trois ans tout au plus. Il n'y a donc pas lieu de parler d'une évolution, puisque celle-ci demande un plus large espace de temps.

La Comoslogie d'Ibn Rushd

I

La Création

Dans son commentaire sur le livre XII de la *Métaphysique* d'Aristote, Ibn Rushd brosse un tableau des opinions émises au sujet du problème de l'origine des êtres. Voici ce qu'il dit :

« Il y a, sur l'origine des êtres, deux opinions opposées, entre lesquelles il en est d'autres intermédiaires : les uns expliquent le monde par le développement, les autres par la création. Les partisans du développement disent que la génération n'est que la sortie et en quelque sorte le dédoublement des êtres ; l'agent, dans cette hypothèse, n'a d'autre fonction que de tirer les êtres l'un de l'autre, de les distinguer, il est donc évident que ses fonctions se réduisent à celles de moteur. Quant aux partisans de la création, ils disent que l'agent produit l'être, sans qu'il ait besoin pour cela d'une matière préexistante. C'est l'opinion des Mutakallimîn de notre religion et de celle des chrétiens, par exemple de Jean le Chrétien (Jean Philopon), qui prétend que la possibilité de l'être créé ne réside que dans l'agent. Quant aux opinions intermédiaires, elles se réduisent à deux ; mais la première admet à son tour deux nuances assez diverses. Ces opinions sont d'accord sur un point, c'est que la génération n'est qu'une transmutation de substance, que toute génération suppose un sujet, et que rien ne s'engendre si ce n'est de son semblable. Dans la première de ces opinions, l'agent créé la forme et imprime cette forme à une matière existante. Parmi les partisans de ce sentiment, les uns séparent entièrement l'agent de la matière, et l'appellent le *donateur des formes :* c'est l'opinion d'Ibn Sînâ ; d'autres soutiennent que l'agent est tantôt non séparé de la matière, comme lorsque le feu engendre le feu, ou que l'homme engendre l'homme ; tantôt séparé, comme cela a lieu dans la génération des animaux et des plantes, qui naissent du dissemblable : telle est l'opinion de Thémistius et peut-être d'al-Fârâbi. La troisième opinion est celle d'Aristote. Elle consiste à dire que l'agent fait, du même coup, le composé de la matière et de la forme, en donnant

le mouvement à la matière et la transformant jusqu'à ce que tout ce qui y était en puissance passe à l'acte. Dans cette opinion, l'agent ne fait qu'amener à l'acte ce qui était en puissance, et réaliser l'union de la matière et de la forme. Toute création se réduit ainsi à un mouvement, dont la chaleur est le principe. Cette chaleur, répandue dans l'eau et dans la terre, engendre les animaux et les plantes qui ne naissent pas d'une semence. La nature produit tout cela avec ordre, avec perfection, et comme si elle était guidée par une intelligence supérieure, bien qu'elle soit dénuée d'intelligence. Ces proportions et cette énergie productive, que les mouvements du soleil et des étoiles donnent aux éléments, sont ce que Platon appelait les Idées. Dans l'opinion d'Aristote, l'agent ne crée aucune forme, car s'il en créait, quelque chose pourrait sortir du néant. C'est la fausse imagination d'après laquelle on se représente les formes comme créées, qui a porté certains philosophes à croire que les formes sont quelque chose de réel, et qu'il y a un donateur des formes ; c'est la même opinion qui a porté les théologiens des trois religions qui existent de nos jours à dire que quelque chose peut sortir du néant. Partant de ces principes, les théologiens de notre religion ont supposé un seul agent produisant tous les êtres sans intermédiaire, agent dont l'action s'exercerait au même instant par une infinité d'actes opposés et contradictoires. Dans cette hypothèse, le feu ne brûle plus, l'eau n'humecte plus ; tout a besoin d'une création spéciale et directe. Bien plus, quand un homme lance une pierre, ils prétendent que le mouvement n'appartient pas à l'homme, mais à l'agent universel. Ils détruisent ainsi l'activité humaine. — Mais voici une doctrine plus surprenante encore : Si Dieu peut faire passer quelque chose du non-être à l'être, il peut de même le faire passer de l'être au non-être ; la destruction, comme la génération, est l'œuvre de Dieu ; la mort est une création de Dieu. Selon nous, au contraire, la destruction est un acte de même nature que la génération. Tout être engendré porte en lui la corruption en puissance. Pour détruire, comme pour créer, l'agent n'a qu'à faire passer la puissance à l'acte. Ainsi il faut maintenir, vis-à-vis l'un de l'autre, la puissance et l'agent. Si l'un faisait défaut rien ne serait, ou tout serait en acte : deux conséquences également absurdes »[1].

Ces pages sont mieux développées dans le *Tahâfut al-tahâfut*[2]. Il y montre les raisons qui ont amené les philosophes à formuler ces conceptions relatives au Premier Principe et aux autres êtres, et les motifs qui ont poussé les théologiens musulmans à formuler leurs croyances relatives au Premier Principe et aux autres êtres.

Les philosophes, dit-il, ont cherché à connaître les êtres au moyen de

(1) Ibn Rushd : *Tafsîr mâ ba'd al-ṭabî'ah*, éd. Bouyges, Beyrouth ; nous empruntons à Renan (*op. cit.*, pp. 108-111), la traduction de ce passage faite d'après la tr. latine.

(2) Ibn Rushd : *Tahâfut al-tahâfut*, pp. 210-234, éd. Bouyges. Nous allons, dans ce qui suit, donner une paraphrase de ces pages importantes.

la raison, et non pas en vertu d'une assertion quelconque dénuée de toute preuve. Ils ont constaté que les choses sensibles, qui se trouvent en dessous de la sphère de lune, sont de deux sortes : animés et inanimés. Tout composé, parmi ceux-ci, est composé d'une *forme* qui est la notion par laquelle il devient existant après avoir été inexistant, et d'une *matière*, qui est ce de quoi il est composé. Car ils ont constaté que tout composé est composé d'une autre chose, qu'ils ont appelé matière. Il vient à l'être par quelque chose, qui est l'agent, et en vue de quelque chose qui est la fin. Ils ont donc affirmé quatre causes : la forme, la matière, l'agent, et la fin. La forme, de même que l'agent, est un : ou bien par l'espèce, ou bien par le genre : par l'espèce comme le fait qu'un homme engendre un homme, un cheval engendre un cheval ; par le genre comme le fait que le mulet est engendré par la jument et l'âne. Comme, selon eux, les causes ne vont pas *ad infinitum*, ils ont introduit une cause agente, première, et subsistante.

Quelques-uns ont estimé que la cause, qui est de la sorte, est les corps célestes. D'autres l'ont conçue comme un principe séparé des corps célestes. D'aucuns ont fait de ce principe le Principe Premier ; d'autres l'ont conçue au-dessous du Principe Premier, se contentant, pour rendre compte de la génération des corps simples, des ciels et des principes des corps. Pour les corps animés ils ont été obligés d'introduire un autre principe d'animation, qui est le donateur de l'âme, le donateur de la forme et de la sagesse qui se manifestent dans les êtres ; c'est ce que Galien appelle : la puissance formatrice. Quelques-uns ont conçu cette puissance comme un principe séparé que les uns ont conçu comme une intelligence, les autres comme une âme, une troisième secte l'a conçue comme le corps céleste, une quatrième comme étant le Premier. Galien appelle cette puissance : le Créateur. Mais il douta si c'est le Dieu ou autre chose. Voilà en ce qui concerne les plantes et les animaux reproducteurs. Quant aux plantes et animaux non reproducteurs, le besoin pour introduire ce principe se fait plus sentir. Voilà ce à quoi ils sont arrivés en leur examen des êtres qui se trouve en bas du ciel.

Après s'être mis d'accord sur le fait que les cieux sont les principes des corps sensibles, ils sont tombés d'accord sur le fait que les corps célestes sont les principes des corps sensibles et changeants qui se trouvent dans notre monde ici. Les principes des espèces sont ou isolés, ou avec un principe séparé. Quand ils ont examiné les corps célestes, ils ont constaté qu'ils ne sont pas composés dans le sens où on entend cela des choses engendrées et périssables dans le monde sublunaire. Car le composé, en tant que tel, est une partie de ce monde sensible ; sa composition ne se parfait qu'en tant qu'il est une partie. Ce qui est composé se compose d'une chose qui vient d'une chose, et par une chose, et dans un lieu et en un temps déterminés. Si les corps célestes étaient composés de la même manière, il y aurait des corps qui leur seraient antérieurs et qui seraient la condition de leur génération. Cela irait *ad infinitum*. S'il est

donc établi que les corps célestes ne sont pas composés ni périssables à la manière des choses composées et périssables de ce monde-ci, il est également évident que les corps célestes ont des principes selon lesquels et par lesquels ils se meuvent. Ces principes moteurs ne doivent pas être ni corps, ni puissances dans des corps : ils ne sont pas corps, parce qu'ils sont des principes premiers pour les corps qui entourent le monde ; ils ne sont pas des puissances dans des corps, car, selon eux, toute puissance dans un corps est finie, puisqu'elle est divisible par le fait que le corps est divisible, et tout corps de cette qualité est engendré et périssable, c'est-à-dire composé de matière, et la forme de la matière est une condition de l'existence de la forme.

Puisqu'il y a des principes de cette nature, c'est-à-dire qui ne sont ni corps ni puissances dans des corps, et que la forme a deux existences : une existence intelligible, quand la forme est dénuée de matière, et une existence sensible, quand la forme est dans une matière, il faut que ces êtres séparés soient absolument des intelligences pures ; car si un être est intelligence en tant qu'il est séparé d'autrui, ce qui est séparé absolument doit, à plus forte raison, être une intelligence. Ce que ces intelligences intelligent est les formes des êtres et l'ordre dans le monde, comme c'est le cas de l'intelligence humaine : car l'intelligence n'est autre chose que la conception des formes des êtres en tant qu'elles ne sont pas dans une matière. Aussi constatent-ils que les êtres ont deux existences : une existence sensible et une existence intelligible. Le rapport de l'existence sensible à l'existence intelligible est le même que celui des choses fabriquées vis-à-vis des sciences fabricantes (ou : les arts). Ils croient que les corps célestes intelligent ces principes ; son gouvernement des êtres qui se trouvent en ce monde-ci vient du fait qu'ils ont des âmes.

Quand ils ont fait la comparaison entre ces intelligences séparées et l'intelligence humaine, ils ont constaté que ces intelligences sont plus nobles que l'intelligence humaine, quoiqu'elles aient en commun avec l'intelligence humaine le fait que leurs intelligibles sont les formes des êtres, et que la forme de chacune d'elles est ce qu'elle sait elle-même des formes des êtres et de leur ordre. La différence entre elle et ces intelligences-là consiste dans le fait que les formes des êtres sont une cause pour l'intelligence humaine, puisqu'elle atteint sa perfection comme une chose atteint sa perfection par sa forme ; tandis que les intelligibles de ces intelligences-là sont la cause des formes des êtres. En effet, l'ordre dans les êtres est une conséquence de l'ordre qui se trouve dans ces intelligences séparées ; tandis que l'ordre qui se trouve dans notre intelligence à nous est une conséquence de ce qu'elle saisit de l'ordre des êtres, aussi est-il très imparfait, car beaucoup de l'ordre qui est dans les êtres n'est pas saisi par l'intelligence qui est en nous.

Puisqu'il en est ainsi, les formes des êtres sensibles ont des rangs dans l'être : le plus bas est l'existence dans la matière, puis leur existence dans l'intelligence humaine est plus noble que leur existence dans les matières.

Dans ces intelligences, même les êtres ont des rangs différents selon les rangs de ces intelligences entre elles.

Quand ils ont constaté que le corps céleste est en réalité un seul corps qui est semblable à un seul animal, qui a un seul mouvement total comparable au mouvement total de l'animal, à savoir sa translation avec tout son corps, et que ce mouvement est le mouvement diurne ; et quand ils ont vu, d'autre part, que les autres corps célestes et leurs mouvements particuliers sont semblables aux membres particuliers d'un seul animal et leurs mouvements — par suite de l'association entre ces corps et leur réduction à un seul corps et à une seule fin, et leur collaboration en vue d'accomplir une seule action, qui est le monde entier — qu'ils se réduisent à un seul principe, comme c'est le cas des différents arts qui collaborent en vue de fabriquer un seul objet : ils se réduisent à un seul art principal. Aussi bien ont-ils cru que ces principes séparés se réduisent à un seul principe séparé, qui est la cause d'eux tous ; que les formes qui sont dans ce principe et l'ordre qui s'y trouve sont la meilleure existence des formes et de l'ordre ; que cet ordre est la cause de tous les autres ordres qui se trouvent dans les êtres inférieurs à lui ; et que les intelligences s'ordonnent selon le degré de rapprochement et d'éloignement de ce principe-là.

Le Premier, selon eux, n'intellige que soi-même. En s'intelligeant soi-même, Il intellige tous les êtres selon la meilleure des existences et le meilleur des ordres. Ce qui Lui est inférieur a une substance qui est en fonction de ce qu'il intellige des formes et de l'ordre qui se trouvent dans la première intelligence. Leur différence de rang vient de leur différence dans ce fait. Il faut — selon eux — que le moins noble n'intellige pas du plus noble ce que le plus noble intellige de lui-même, ni que le plus noble intellige ce que le moins noble intellige de lui-même ; car si l'un intelligeait ce que l'autre intellige, ils ne seraient pas différents et multiples, mais identiques. Pour cette raison, ils affirment que le Premier n'intellige que lui-même, et que celui qui vient après lui intellige le premier, mais n'intellige pas ce qui lui est inférieur, car celui-ci est causé ; s'il l'intelligeait, le causé deviendrait cause.

Ils estiment que ce que le Premier intellige de lui-même est cause de tous les êtres, que ce que chacune des intelligences qui Lui sont inférieures est ou bien cause des êtres particuliers à cette intelligence, c'est-à-dire de leur création, ou bien cause de sa propre essence, c'est-à-dire de l'intelligence humaine dans son ensemble.

Voilà comment il faut comprendre la doctrine des philosophes concernant ces choses, et quels sont les motifs qui les ont poussés à cette conception du monde. Si on les considère, on verra qu'ils ne sont pas moins convainquants que ceux qui ont poussé les Mukallimîn musulmans, c'est-à-dire les muʿtazilites d'abord, puis les ashʿarites ensuite, à croire au sujet du Premier Principe ce qu'ils ont cru.

En effet, ces théologiens musulmans croient qu'il y a une essence non corporelle et qui ne se trouve pas non plus dans un corps, qui est

vivante, savante, voulante, puissante, parlante, audiente et voyante. Seulement les ashʿarites — à l'exclusion des muʿtazilites — ont cru que cette essence est l'auteur de tous les êtres, sans intermédiaire, qu'elle les connaît par une science infinie, puisque les êtres sont infinis. Les ashʿarites nient les causes qui sont dans ce monde-ci. Ils affirment que cette essence vivante, savante, voulante, audiente, voyante, puissante, et parlante existe avec toute chose et en toute chose, c'est-à-dire qu'elle se trouve en rapport d'être avec elle.

Cette doctrine entraîne des absurdités. Car l'être qui est de cette nature est nécessairement du genre de l'âme, puisque l'âme est une essence qui n'est pas un corps, et qui est vivante, savante, puissante, voulante, audiente, voyante et parlante. Donc, ces gens-là (les muʿtazilites et les ashʿarites) ont posé comme principe des êtres : une âme universelle et séparée de la matière, sans s'en douter.

Ibn Rushd s'arrête ici pour relever les apories qui découlent de cette doctrine, telle qu'elle est conçue surtout par les ashʿarites, qui sont toujours et partout sa bête noire : partout où il critique les mutakillimîn musulmans, ce sont surtout les ashʿarites qu'il vise.

Première conclusion absurde qui découle de cette théorie, c'est qu'elle entraîne l'affirmation d'une essence composée et éternelle ; il y aurait donc une composition éternelle, et cela est en contradiction avec ce que les ash'arites eux-mêmes affirment en disant que toute composition est contingente (ou commencée, ou produite : *muḥdath*), car elle est accident, et tout accident — selon eux — est contingent (ou commencé). Avec ça, ils posent tous les êtres comme étant des actes possibles ; ils n'y voient aucun ordre, ni aucune sagesse nécessités par la nature des êtres. Ils ont cru que tout être peut être autrement qu'il n'est ; et cela est une conséquence logique de leur système. Pourtant ils voient dans les objets fabriqués, qu'ils comparent aux choses naturelles, un ordre ; et cela s'appelle sagesse. Ils appellent, pourtant, le créateur sage. L'argument qu'ils avancent pour démontrer qu'il y a dans l'univers quelque chose de semblable à ce principe est qu'ils ont comparé les actes naturels aux actes de la volonté et ont dit que tout acte, en tant qu'acte, procède d'un agent doué de volonté, puissance, liberté de choix, vie, et science, et que la nature d'un acte, en tant qu'il est un acte, exige cela. Ils ont essayé de prouver cela en disant que ce qui n'est pas vivant est inorganique et mort, et puisque d'un mort aucun acte ne peut provenir, aucun acte ne provient de ce qui n'est pas vivant. Ainsi ils nient les actes qui proviennent des choses naturelles. De plus, ils refusent d'admettre que les êtres vivants que nous voyons dans le monde empirique *(fî al-shâhid)* ont des actes ; ils prétendent que ces actes *semblent* être liés au vivant dans le monde empirique, dont leur auteur n'est autre que le Dieu vivant qui se trouve dans le monde invisible *(fî al-ghâ'ib)*. Mais la conclusion logique de leur doctrine serait que dans le monde empirique il n'y a aucune vie, car la vie est attribuée, dans le monde empirique, à celui qui

accomplit des actes. Comment donc, s'écrie Ibn Rushd, ont-ils acquis ce jugement concernant l'invisible !

Le chemin qu'ils ont emprunté pour démontrer l'existence de ce Créateur est qu'ils ont posé que le commencé *(muḥdath)* a un commençant *(muḥdith)*. Mais cela ne va pas *ad infinitum*. Il faut s'arrêter donc à un commençant éternel. Cela est vrai, dit Ibn Rushd. Mais cela n'implique pas que cet éternel n'est pas un corps. Aussi faut-il ajouter à cela qu'aucun corps n'est éternel. Mais alors beaucoup d'apories se soulèveraient, qu'il ne suffit pas, pour les résoudre, de dire que le monde est commencé ; car on peut objecter en disant que son auteur est un corps éternel qui est dénué de tous les accidents par lesquels vous avez conclu que les cieux ne sont pas engendrés ni par les mouvements circulaires ni par d'autre chose — quoique vous posiez un composé éternel. Lorsqu'ils ont posé que le corps céleste est composé, ils l'ont posé d'une nature autre que celle qu'on comprend de ce qui est engendré dans le monde empirique, à savoir qu'il provient de quelque chose, dans un temps et un espace déterminés, et dans une des qualités, non pas en toutes, car dans le monde empirique il n'y a pas corps qui soit engendré de non-corps. Ils ne posent pas non plus l'auteur comme l'auteur dans un monde empirique, car l'auteur (l'agent) qui est dans le monde empirique, son action est de changer la qualité d'un être en une autre qualité, et non pas de changer le non-être en être ; il change simplement cet être en une forme et une qualité qui fera changer cette chose d'un être déterminé en un autre être déterminé de qui il diffère par l'essence, la définition, le nom et l'action. C'est pourquoi les Anciens (= les philosophes grecs) estimaient que l'existant au sens absolu n'est engendré ni détruit.

Si donc on concède aux ash'arites que les cieux sont commencés, ils ne peuvent pas démontrer que les cieux sont les premiers des commencés (ou produits) — ce que semble indiquer le *Coran* en plusieurs versets. L'agent — selon eux — engendre la matière aussi bien que la forme du composé, s'ils croient qu'il a une matière, ou bien il l'engendre dans son ensemble s'ils croient qu'il est simple, comme ils croient que l'atome est simple. S'il en est ainsi, cette espèce d'agent change le non-être en être dans la génération, c'est-à-dire la génération de l'atome qui, selon eux, est l'élément des corps ; ou bien il change l'être en non-être lors de la destruction, c'est-à-dire la destruction de l'atome. Il est évident que le contraire ne change pas en son contraire, car le même non-être ne devient pas être, ni la même chaleur ne devient froid, mais c'est l'anéanti qui devient existant, le chaud qui devient froid et le froid : chaud. Aussi les mu'tazilites ont-ils dit que le non-être est une certaine essence ; mais ils considèrent cette essence dépourvue de la qualité d'être avant la génération du monde.

Leur affirmation qu'aucune chose ne vient de quelque chose est fausse. Leur meilleur argument à l'appui de cette affirmation est qu'ils disent : si quelque chose venait de quelque chose, cela irait à l'infini. Mais on peut répondre à cet argument en disant que cela est impossible seulement quand la série est horizontale (en ligne droite), car cela impliquerait l'existence de l'infini en acte ; mais si c'est circulairement, cela n'est pas impossible, par exemple : de l'air provient le feu, du feu provient l'air, et ainsi *ad infinitum*, et le sujet est éternel. Ils appuient leur théorie de la production temporelle de l'univers en disant que ce qui ne peut pas être dépourvu de choses produites doit lui-même être produit, et l'univers, étant le substrat des choses qui sont produites, doit par conséquent être produit. La plus grande erreur dans cet argument, quand sa prémisse est concédée, c'est qu'il est une fausse généralisation ; car ce qui ne peut pas être dépourvu des choses produites dans le monde empirique est une chose produite d'une autre chose, et non pas de néant. — En outre, ce substrat que les philosophes appellent matière première ne peut pas être dépourvu de corporéité selon l'avis des philosophes, et selon les philosophes aussi la corporéité absolue n'est pas produite. De plus, la prémisse qui affirme que ce qui ne peut pas être dépourvu des choses produites est produit, est vraie seulement lorsque les choses produites, dont il ne peut pas être dépourvu, sont des choses individuelles ; mais si les choses produites sont un par rapport au genre, ils n'ont pas de terme initial ; d'où viendrait-il donc que leur substrat doit être produit ? Puisque, parmi les théologiens, les Ash'arites ont compris cela, ils ont ajouté à cette proposition une autre, à savoir qu'il n'est pas possible que les choses engendrées et infinies (c'est-à-dire sans terme initial ni terme final) existent ; et les philosophes considèrent cette proposition comme nécessaire. De telles difficultés découlent de la théorie des théologiens ; elles sont beaucoup plus nombreuses que celles qu'on peut soulever contre les philosophes.

D'autre part, leur supposition que le même agent qui est le Premier Principe est l'auteur de tout ce qui est dans le monde sans intermédiaire — contredit l'évidence des sens, à savoir que les choses agissent les unes sur les autres. Leur argument le plus convainquant à ce sujet est que, si l'agent est agi cela irait *ad infinitum*. Mais cela ne serait ainsi si l'agent était agent en tant qu'il est agi, si le moteur était moteur en tant qu'il est mû. Mais ce n'est pas le cas. En fait, l'agent est agissant en tant qu'il existe en fait, car l'anéanti ne fait rien. Ce qui découle de cela c'est que les agents agis s'arrêteront à un agent non agi, et non pas qu'il n'y aura plus d'agents agis, comme ils le croient. De plus, l'impossibilité qui découle de leur déduction est plus grande que l'impossibilité qui découle des prémisses d'où ils tirent cette conclusion. Car, si le principe des êtres est une essence pourvue de vie, de connaissance, de puissance et de volonté, et si ces attributs sont surajoutés à l'essence, et que cette essence est incorporelle, alors la seule différence entre l'âme et cet être est que l'âme est dans un corps, et cet être est une âme qui n'est pas dans un corps. Mais ce qui est ainsi est nécessairement composé d'une essence et d'attributs, et chaque composé exige nécessairement une cause pour être

un composé, puisque une chose ne peut pas être composée par elle-même ni produite par elle-même, car le produire, qui est l'acte de celui qui produit, n'est autre chose que la composition du produit. Et, en général, comme pour chaque agi il faut un agent, pour chaque composé il faut qu'il y ait un agent qui compose, car la composition est une condition de l'existence du composé. Et rien ne peut être cause de la condition de sa propre existence, car cela impliquerait qu'une chose devrait être la cause d'elle-même. C'est pourquoi les muʿtazilites supposent que ces attributs dans le Premier Principe réfèrent à Son essence et ne s'y surajoutent pas, comme cela arrive en ce qui concerne plusieurs qualités essentielles en plusieurs êtres, par exemple qu'une chose est existante, une, éternelle et d'autres qualités. En cela les muʿtazilites sont plus dans le vrai que les ashʿarites. La théorie des philosophes concernant le Principe Premier est proche de celle des muʿtazilites.

II

Les preuves de l'existence de Dieu

Ibn Rushd réduit les différentes preuves de l'existence de Dieu à deux genres : preuves tirées de la Providence, et preuves tirées de la création[1]. Mais parmi ces preuves, sa préférence va à la preuve par le mouvement, et il critique les autres preuves : preuve téléologique, preuve par la distinction du nécessaire et du contingent, preuve par la causalité. Voyons en détail cette critique :

a. Critique de la preuve par la causalité

Al-Ghazâli[2] reproche aux philosophes leur impuissance de prouver l'existence de l'Artisan du monde (= Dieu). Il dit que les hommes, au sujet de cette question, se sont divisés en deux sectes : 1) les gens de la vérité, qui estiment que le monde est produit ; ils savent de science nécessaire que le produit n'existe pas par lui-même ; il a donc besoin d'un artisan ; leur doctrine est compréhensible ; 2) l'autre secte est celle de *duhriyyah*[3], qui estime que le monde est éternel ; qu'il n'a pas d'artisan. Quant aux philosophes, ils estiment que le monde est éternel ; pourtant

(1) Ibn Rushd : *al-Kashf ʿan manâhij al-adillah*, p. 46, éd. Müller.
(2) Voir la question 4, apud *Tahâfut al-Tahâfut* d'Ibn Rushd, pp. 263 et suivantes, éd. Bouyges.
(3) Les *duhhriyyah* sont ceux qui nient l'existence de Dieu d'une façon ou d'une autre.

ils lui attribuent un artisan. Al-Ghazâli voit dans cette position des philosophes une contradiction.

Ibn Rushd prend alors la défense des philosophes. Il estime que leur doctrine sur ce point est plus conforme à la réalité que celles des deux autres sectes ci-dessus mentionnées. Car, un agent est de deux sortes : une sorte d'où provient un objet rattaché à son action durant sa génération ; quand ce processus est fini, l'objet fait n'a plus besoin de l'agent — par exemple l'arrivée à l'être d'une maison au moyen de maçon ; l'autre sorte d'agent est celui de qui rien ne provient excepté un acte qui n'a pas d'autre existence que sa dépendance de lui. Le trait distinctif de cet acte est qu'il est concomitant avec l'existence de son objet, c'est-à-dire que, lorsque l'acte n'existe pas, l'objet n'existe pas non plus, et quand l'acte existe l'objet existe également. Ce second genre d'agent est supérieur au premier et est plus véritablement agent, car cet agent fait exister son objet et le conserve, tandis que le premier genre d'agent fait seulement exister son objet, mais celui-ci a besoin d'un autre agent pour le faire conserver. Le moteur est de ce genre. Les philosophes, croyant que le mouvement est l'acte d'un moteur et que l'existence du monde n'est parachevé que par le mouvement, disent que l'agent du mouvement est l'agent du monde, et si l'agent s'abstient, ne fût-ce que pour un seul instant, de son action, le monde serait détruit. Ils formulent le syllogisme suivant :

Le monde est un acte, ou une chose dont l'existence est une conséquence [de cet acte
or,
Tout acte, par son existence, implique l'existence d'un agent

Donc le monde a un agent existant par suite de son existence.

Celui qui considère comme nécessaire que l'acte qui procède de l'agent du monde devait avoir commencé dans le temps dit : le monde est temporel par un agent éternel. Mais celui qui estime que l'acte de l'éternel est éternel dit : le monde est produit par un éternel agent dont l'acte est éternel, c'est-à-dire qu'il n'a ni commencement ni fin ; cela ne veut pas dire, comme certains l'ont imaginé, que le monde est éternel par lui-même.

L'agent du monde veut dire ici la cause du monde. Le raisonnement peut être ainsi formulé : le monde a ou bien une cause, ou il n'en a pas. S'il a une cause, alors cette cause ou bien a une cause, ou bien elle n'en a pas. Le même se dira de la cause de la cause. Or, ou bien cela irait jusqu'à l'infini — et c'est absurde ; ou bien il faudrait s'arrêter à un dernier terme. Ce dernier terme est une cause dont l'existence n'a pas de cause. On l'appellera le Premier principe. — Si, au contraire, le monde n'a pas de cause, il sera lui-même le Premier Principe, car ce terme ne veut dire autre chose que l'être qui n'a pas de cause.

Ibn Rushd reproche à cette preuve : *a)* d'abord que le mot cause n'est pas clair. En effet, la *cause* se dit *equivoce* des quatre causes : l'agent,

la forme, la matière, et la fin. Si donc les philosophes formulent la preuve comme nous venons de la rapporter, leur preuve serait défectueuse, parce qu'on peut leur demander de quelle sorte de cause ils parlent. S'ils répondent qu'ils entendent par là l'agent (la cause efficiente), leur réponse sera juste. Mais s'ils répondent qu'ils entendent par cause : la forme, ou la matière, ou la fin, leur réponse sera fausse ;

b) Autre critique : si par Premier Principe ils entendent : ce dont l'existence n'a pas de cause, et qui est la cause des autres, cette définition est également défectueuse, car elle s'applique également à la Première Sphère, ou au Ciel tout entier, et en général à n'importe quelle espèce des êtres qu'on suppose n'avoir aucune cause. Mais alors il n'y aura aucune différence entre cette croyance et la croyance des *duhryyah ;*

c) En troisième lieu, il faut bien montrer que chaque groupe de causes remonte à une cause première : les causes efficientes à une cause efficiente première, les causes formelles : à une cause formelle première, les causes matérielles : à une cause matérielle première, et les causes finales à une cause finale première. Il faut en outre démontrer que ces quatre causes premières remontent à une cause première. Or tout cela n'est pas clair dans la preuve ainsi formulée ;

d) En quatrième lieu, la régression à l'infini n'est pas toujours impossible chez les philosophes. Elle est impossible, selon eux, si la régression est par essence et va en ligne droite, l'antérieur étant une condition de l'existence du postérieur. Mais elle n'est pas impossible, selon eux, si la régression est par accident et se fait circulairement ; si l'antérieur n'est pas condition de l'existence du postérieur, et qu'il y ait un agent premier — par exemple la pluie vient des nuages, les nuages de vapeur, et la vapeur de la pluie — cela ira jusqu'à l'infini. Donc, quand la régression n'est pas par essence, elle est possible. Ce sont seulement les *duhriyyah* qui admettent la possibilité de la régression à l'infini par essence ; mais ils doivent pour cela n'admettre aucune cause efficiente. Pour les philosophes, il y a nécessairement une cause efficiente.

b. Critique de la preuve par la distinction du nécessaire et du contingent

Ibn Rushd déclare[1] expressément que le premier à introduire cette preuve en philosophie est Ibn Sînâ, pensant que cette preuve est meilleure que celle fournie par les Anciens, car il prétend qu'elle est basée sur l'essence de l'être, tandis que les preuves des Anciens se basent sur des accidents découlants du Principe Premier. « Cette preuve, Ibn Sînâ l'a empruntée aux mutakallimîn. Car, les mutakallimîn estiment qu'il est évident de soi-même que l'être se divise en : contingent (possible, mumkin) et nécessaire (ḍarûrî). Ils posent que le contingent doit avoir un agent ; et puisque le monde entier est contingent, il faut que son auteur soit

(1) Ibn Rushd : *Tahâfut al-tahâfut*, p. 276, éd. Bouyges.

nécessairement existant. C'est la croyance des mu'tazilites avant les ash'arites. Cette assertion est excellente, et ne contient aucune erreur sauf ce qu'ils posent à savoir que le monde tout entier est contingent ; car cela n'est pas évident de soi-même. Ibn Sînâ a voulu généraliser cette assertion, et entendre du contingent : ce qui a une cause, comme dit Abû Ḥâmid (al-Ghazâlî). Même si on concède cette appellation, la division n'aboutit pas à ce qu'il a en vue, car la division de l'être en ce qui a une cause, et ce qui n'en a pas n'est pas évidente par elle-même. En outre, ce qui a une cause se divise en contingent (possible) et nécessaire. Si nous comprenons par là le possible réel, il aboutira à un possible nécessaire qui n'a pas de cause. Si nous comprenons du possible : ce qui a une cause, et est nécessaire, il ne s'ensuit pas autre chose que le fait que ce qui a une cause a une cause, et ainsi *ad infinitum*. Par là nous n'aboutissons pas à un être sans cause — car c'est le sens de l'expression : « être nécessaire » — à moins de comprendre le possible — que suppose Ibn Sînâ comme étant l'opposé de ce qui n'a pas de cause — dans le sens de : « le vraiment possible », car dans ces possibles il ne peut pas exister une série infinie de causes. Mais si par « possible » on entend ces choses nécessaires qui ont une cause, il n'est pas encore été établi que leur nombre infini est impossible, comme cela est évident des existants vraiment possibles, et il n'est pas encore prouvé qu'il y a un être nécessaire qui a besoin d'une cause, de sorte que de cette supposition on peut arriver à un être nécessaire sans cause. En effet, on doit prouver que ce qui s'applique à la série causale totale des êtres possibles s'applique également à la série causale totale des êtres nécessaires. »[1].

Pour sauver la preuve par la distinction du possible et du nécessaire, Ibn Rushd propose de la formuler ainsi :

« Les êtres possibles doivent avoir des causes qui les précèdent. Si les causes étaient possibles, elles devraient avoir des causes, et cela irait *ad infinitum*. Si cela allait à l'infini, il n'y aurait pas de cause. Il s'ensuivrait que le possible existerait sans cause. Or, cela est impossible. Il faut donc s'arrêter à une cause nécessaire. Si on aboutit à une cause nécessaire, cette cause nécessaire est nécessaire ou bien pour une cause, ou bien sans cause. Si c'est pour une cause on peut appliquer la même chose à cette cause. Alors ou bien les causes iront à l'infini, et alors on doit conclure que ce qui est posé comme un être pour cause — existe sans cause — ce qui est impossible. Il faut donc aboutir à une cause nécessaire sans cause, c'est-à-dire *per se* — et c'est l'être qui existe nécessairement. Par cette élucidation la preuve devient valable. Mais si on la formule comme Ibn Sînâ l'a fait, elle ne sera pas valable, pour plusieurs raisons : l'une de ces raisons est que le *possible* est employé d'une manière équivoque ; (l'autre) est que la division de l'être en possible et non possible

(1) Ibn Rushd : *Tahâfut al-tahâfut*, pp. 276-277.

n'est pas juste, je veux dire qu'elle n'embrasse pas (tout) l'être en tant qu'être »[1].

Ibn Rushd remarque encore que la preuve avancée par Ibn Sînâ est défectueuse par l'objection suivante dirigée contre lui : on peut, en effet, lui dire : « si tu divises l'être en possible et nécessaire, et que tu entendes par *possible* ce qui a une cause, et par *nécessaire* ce qui n'a pas de cause, tu ne pourras pas prouver l'impossibilité de l'existence de causes infinies ; car de ce qu'elles sont infinies il s'ensuit qu'elles sont des êtres qui n'ont de causes ; elles seront alors de la même espèce que l'être nécessaire ; surtout qu'il est possible à leurs [leçon : vos] yeux que l'éternel soit constitué de causes infinies, dont chacune est produite (ḥâdith). Ce défaut dans la preuve vient du fait qu'on divise l'être en ce qui n'a pas de cause, et ce qui a une cause. Mais si Ibn Sînâ l'avait divisée de la manière que nous avons fait, aucune objection ne l'atteindrait. »[2].

c. La preuve par le mouvement

Quant à la preuve par la Providence, Ibn Rushd estime qu'elle n'est pas destinée aux philosophes, mais seulement au vulgaire. Aussi ne s'arrête-t-il pas à l'examiner, du point de vue de la raison.

La seule preuve vraiment valable pour lui est celle basée sur le mouvement. En bon aristotélicien, il s'en tient à cette preuve qu'Aristote a longuement exposée dans le livre VIII de sa *Physique* et qu'Ibn Rushd commente abondamment[3].

Il y réfère aussi dans le *Tahâfut al-tahâfut* en ces termes : tout mobile a un moteur ; les causes motrices les unes des autres ne vont pas jusqu'à l'infini, mais elles aboutissent à une cause motrice première immobile[4].

Rappelons-nous le texte d'Aristote pour voir comment Ibn Rushd l'entend. Aristote formule l'argument ainsi :

« Si donc tout mû est nécessairement mû par quelque chose, et ou bien mû par autre chose ou bien non, et si c'est par une chose mue, il faut qu'il y ait un premier moteur qui ne soit pas mû par autre chose ; mais si, d'autre part, on a trouvé un tel premier moteur, il n'est pas besoin d'un autre. En effet, il est impossible que la série des moteurs qui sont eux-mêmes mus par autre chose aille à l'infini, puisque dans les séries infinies il n'y a rien qui soit premier. Si donc tout ce qui est mû l'est par quelque chose, et que le premier moteur, tout en étant mû, ne l'est pas par autre chose, il est nécessaire qu'il soit mû par soi.

(1) Ibn Rushd : *Tahâfut al-tahâfut*, pp. 278-279.
(2) Ibn Rushd : *Tahâfut al-tahâfut*, p. 280, éd. Bouyges.
(3) Dans le grand commentaire sur la Physique, tr. latine, dans les œuvres complètes, vol. IV, éd. 1574, apud Iuntas.
(4) Ibn Rushd : *Tahâfut al-tahâfut*, p. 66, éd. Bouyges. Ibn Rushd résume les arguments d'Aristote dans son commentaire moyen de la *Métaphysique* d'Aristote, pp. 127-128, éd. Heyderabad, 1365 h.

On peut encore formuler de cette manière l'argument qui précède. Tout moteur à la fois meut quelque chose et meut par quelque intermédiaire. En effet, le moteur, ou bien a lui-même pour intermédiaire, ou bien autre chose : ainsi l'homme meut, ou par soi, ou par le bâton ; et le vent renverse, ou par lui-même, ou par la pierre qu'il a poussée. Or, le mouvement ne peut se transmettre par une chose, sans une autre chose qui se meuve par soi. Mais, si celle-ci se meut par soi, il n'est pas besoin d'une autre chose par quoi elle se meuve, et, si d'autre part l'intermédiaire est distinct du moteur, ou bien il y a un moteur dont l'intermédiaire ne sera pas autre que lui-même, ou bien l'on ira à l'infini ; si donc c'est quelque chose de mû qui meut, il faut s'arrêter et ne pas aller à l'infini : si en effet le bâton meut parce qu'il est mû par la main, c'est la main qui meut le bâton, mais si elle aussi est mue par autre chose, son moteur sera aussi quelque chose de distinct. Quand donc le moteur se présente toujours distinct de ce par quoi il meut, il est nécessaire qu'il y ait antérieurement un moteur qui soit à lui-même son propre intermédiaire ; par suite, si ce moteur est mû sans qu'il y ait rien d'autre qui le meuve, nécessairement il se meut soi-même »[1].

Commentant cet argument dans sa première forme, Ibn Rushd dit : « Cum posuit quod omne motum habet motorem, et posuit secundo quod omnis motor aut movet, quia aliud movet ipsum, aut movet quia ipsum movet et non movetur. Et posuit tertio quod motor est duobus modis : primus et medius inter primum et ipsum motum. Et posuit quarto quod primus motor prior est naturaliter medio. Vult congregare istas propositiones in duobus syllogismis hypotheticis : quorum unus est divisivus, et alius continuus, et concludere ex hoc illud quod intendit concludere, et est quod moventia quae moventur in loco reducuntur necessario ad motum ex se, quod est primum moventium quae moventur. Et dixit si igitur est necessarium et c. id est igitur esse necesse quod omne motum habet motorem alium a se in esse, ut declaratum est in septimo, et completum in hoc tractatu, necesse est ex hoc ut omnis motor qui movetur, aut movetur ex se aut ex motore extrinseco. Et motor extrinsecus aut movet ita quod movetur, aut movet et non movetur. Sed impossibile est ut moveatur a motore extrinseco qui non movetur : ergo necesse est ut moveatur a motore et moto. Et ipse diminuit a syllogismo divisivo unum extremum trium, scilicet ut moveantur ex se, quia hoc intendit declarare. Et similiter diminuit destructionem alterius partis, et est quod illud quod movetur ab extrinseco impossibile est ut moveatur a motore, qui non movetur nisi per accidens, sicut fuit dictum in auferente impedimentum et generante in rebus naturalibus. Et cum conclusit ex hoc syllogismo quod illud quod movetur ab alio necesse est ut moveatur a motore qui movetur, induxit syllogismum hypotheticum

(1) Aristote : *Physique*, livre VIII, ch. 5, p. 256^a 22-32 ; tr. française de H. Carteron, Les Belles Lettres, t. II, p. 115. Paris, 1931.

continuum, cuius antecedens est pars verificate ex duabus partibus syllogismi divisivi. Et, d. et si motus eius est ab alio qui movetur, et c. Deinde dicit et si non, sequitur et c. id est et istud est necessarium, quia cum postremum fuerit sequitur ut primum sit, et si non sequitur, cum primum ut postremum sit. Deinde dicit impossibile enim est, et c. id est., et cum manifestum est per se ex positis quod cum primum non fuerit, non erit postremum, nec medium, quoniam medium non movet sine primo. Dicamus quod impossibile est ut media procedant in infinitum. immo necessarium est ipsa pervenire ad motum quod movetur ex se, non ab aliquo extrinseco. Deinde incoepit declarare modum istius consecutionis, et. d. infinita enim non habent primum, id est, et cum posuerimus quod media sunt infinita, scilicet quod motum movetur semper ab alio extrinseco, et illud aliud etiam movetur a motore quod movetur etiam ab alio extrinseco, tunc impossibile erit illa media habere primum, et cum primum non fuerit non erit postremum, quoniam cum extremum est sequitur primum esse, sicut diximus, manifestum est quod cum primum non fuerit sequitur quod postremum non fit. Et cum declaravit quod necesse est in rebus in quibus inveniuntur plures motores ut in eis sit primum motum ad quod reducuntur, incoepit declarare quod istud motum primum debet esse motum ex se, et. d. si igitur omne motum, et c. id est cum posuerimus quod omne motum habet motorem, et posuerimus quod primus motor necesse est ut moveatur quando movet in loco, quia est corpus, necesse est ut moveatur ex se, id est per principium existens in eo : cum sit impossibile ut moveatur a motore extrinseco : quod est contra positum. » (IV, p. 372 b - 373 a).

Commentant l'argument dans sa deuxième forme, il dit :

Iste est modus declarationis alius primo : sed non differt a prima declaratione, nisi in modo vtendi quibusdam propositionibus, non in seipsa. In prima enim declaratione posuit quod motor est duobus modis, primus, scilicet & medius, & quod medius non mouet sine primo. Deinde declarauit ex hoc quod medij impossibile est vt procedant in infinitum. Et cũ primus non fuerit non erit postremus. In hac autem declaratione posuit quod omne quod mouetur aliquid aut ipse per se, id est sine instrumento, aut per instrumentum. Et ista propositio est in loco primæ propositionis in qua dictũ fuit in prima declaratione, quod omnis motor aut est primus aut medius inter motorem & motum, scilicet postremum. Et manifestum est quod illa propositio & ista sunt duæ secũdum modum. sed eædem secundum subiectum. Deinde posuit secundo quod illud per quod mouet motor non mouet sine motore, id est, quod instrumentum non mouet sine eo quod mouet instrumentum. Et ista propositio est in hac demonstratione loco illius in qua dictum fuit in prima declaratione, quod mediũ impossibile est vt moueat sine primo, & sunt sicut diximus eædem in subiecto, & duæ secundum modum. Deinde cum coniunctum fuerit huic quod motor qui mouet ita quod mouetur, aut ab extrinseco aut ex principio in eo est illud per quod mouet motor, concluduntur duæ cõclusiones. Quarum vna est quod primus motor qui mouetur, mouetur ex se, & secunda quòd primus motor non mouetur omnino, & ideo necesse est vt non fit corpus. Et declaratio inducitur sic, si sunt hic mouentia quæ mouent ex alijs ex extrinseco, necesse est vt perueniant ad motorem qui mouetur ex se, aut ad motorem qui non mouetur oĩno neq : ex se, neque ex alio.qm̃, si non peruenerit ad hæc duo, tunc erunt instrumenta infinita : & cũ fuerint instrumenta infinita non erit illic motor qui vtatur eis, quod est cõtra positum. Si igitur posuerimus in hac demonstratione quod oĩs motor qui mouetur ab extrinseco est instrumentum, concludetur ex hac demõstratione quod est necesse vt hoc sit motum ex se in loco, & tunc ista conclusio erit eadẽ cum conclusione primæ demonstrationis. Et si posuerimus quod omnis motor, qui mouetur ex extrinseco, aut ex principio in eo est instrumentum : concludet ut hic esse primum motorem qui non mouetur omnino : & ista est alia conclusio ab ea quam conclusit in prima demonstratione. Et nos perscrutabimur quam istarũ intendit Arist. concludere in hac demonstratione. Et dixit & possibile eft declarare &c. apparet ex hoc quod illud, quod intendit declarare per hũc sermonem est illud quod declarauit in prima declaratione. s. quod mouentia quæ mouentur in loco, reducuntur ad motorem qui mouetur ex se. Et possibile est vt in hoc sermone sit aliquis pertransitus : & erit conclusio istius demonstrationis primitus hic, quod mouentia quæ mouentur in loco reducuntur ad motorẽ, qui non mouetur essentialiter ex se:& sequitur ex hoc aliquid quod mouetur ex se esse, s. compositum ex corpore per quod mouet, s. instrumentum, & ex hoc motore qui non est corpus. Corpus enim impossibile est vt moueat in loco sine eo quod mouetur essentialiter. Et cum narrauit quod possibile est declarare illud quod prius declarauit per aliam declarationem, incœpit proponere propositionem istius declarationis secũdæ. Et dixit omnis motor &c. i. omnis motor mouet aliquod necessario aut per se, aut per aliud i. est per instrumentum. Et hoc manifestum est ex hoc per quod exposuit sermonem suum, cum dixit : motor. n. aut mouet aliquid per se, aut mouet per aliud. Si igitur intellexerimus per aliud aliquid distinctum a motore tũc motum ex se collocatur in eo quod mouet per se non per aliud: & tunc ista demonstratio inducet nos ad motum ex se. Et si intellexerimus ex motu per aliud numerationem tantum, tunc illud quod mouet per se non per aliud, est motor qui non mouetur omnino. Motum enim ex se componitur ex motore & moto. Motor igitur qui est in eo mouet motũ primum per se, s. corpus : & mouet illud quod est sub primo mouente mediante alio quod est primum motum. v. g. anima in animali est mouens per se cum mouet corpus animalis sine medio. i. sine instrumento, & mouet illud quod est extra corpus animalis per instrumentum quod est corpus animalis. Sed exemplum eius sonat magis secundum primam expositionem, & hoc est quod dixit. v.g. quod homo, id est, aut mouet aliquid per se, aut per baculum. Hic igitur posuit illud per quod mouet distinctum a primo moiore, & posuit

motorem per se illud quod non indiget instrumento extrinseco : & secundum hoc ista declaratio concludet illud idem quod prima declaratio conclusit. D. d. & proijcit aliquid aut ipse ventus &c. & istud est exemplum confirmans hunc intellectum, & intendit quod ventus aliqñ mouet aliquid per se. & quandoq; mouet aliquid mediante lapide quem eleuat. Et potest aliquis quærere de vento vtrum sit de numero eorum quæ mouentur ex se, aut de numero eorum quæ mouentur ex alio. Et fimiliter quærere de motu ferri ad magnetem, vtrum ferrum in hoc motu mouetur ex se aut ex alio. Et est manifestum quod ventus est de genere eorum quæ mouentur naturaliter cum non mouetur nisi a generante ipsum, & in hoc loco induxit exemplum large: & similiter ferrum est quoquo modo de numero eorum quæ naturaliter mouentur cum non mouetur a magnete nisi per alterationem quam acquirit mediante aere a magnete : & ideo qñ complexio magnetis transmutatur non attrahit, sicut accidit ei qñ confricatur cum allejs, & vt dicitur. Et hoc manifestum est in lapide qui non attrahit paleas donec calefiat. Et cum posuit quod motor est duobus modis. s. qui mouet per se, & motor qui mouet per aliud, id est, per instrumentum posuit secundam propositionem. Et dixit impossibile est vt moueat &c. i. & impossibile est vt illud per quod mouet motor moueat sinc illo quod mouetur ex se, & hoc demonstrat quod ipse ponit motum per se de genere motoris per se, s. sine instrumento. Deinde narrauit quod motor per se præcedit naturaliter motorem per aliud, & dixit : sed si aliquid fuerit quod moueat se &c. i. & illud quod mouet per se, si ponatur esse non sequitur vt motor per aliud sit, sicut sequitur cum motor per aliud fuerit vt motor per se sit, & ista est dispositio prioris naturaliter. Et cum posuit has duas propositiones incœpit concludere illud quod intendebat concludere, & dixit : si igitur fuerit aliquid aliud &c. id est, si igitur fuerit positum hic aliquis motor qui mouet, quia aliud mouet ipsum, & illud aliud mouet quia aliud mouet ipsum, etiam necesse est vt ibi sit aliquid quod mouet, nõ quia aliquid aliud mouet ipsum ex extrinseco, sed quia ipsum mouet seipsum, & impossibile est vt mouentia quæ mouētur ex alijs procedant in infinitum. Deinde induxit exemplum de hoc, & dixit si igitur motor mouetur ab alio, necesse est vt hoc cesset & non procedat in infinitum, id est, si igitur motor mouetur ab alio motore, & tunc mouet ipse, & ille alius motor etiam est talis, s. quod non mouet nisi moueatur ab aliquo extrinseco, necesse est vt hoc cesset, & non procedat in infinitum. Deinde dedit exemplũ & dixit : baculus enim &c. si igitur hic est semper aliquid aliud quod mouet, necesse est vt hic sit prius aliquid quod mouet se. Verbi gratia, quod si baculus mouet lapidem, & non mouet ipsum donec moueatur à manus, & manus etiam non mouet nisi moueatur ab aliquo alio, tũc ille qui est baculi motor in rei vertitate est aliquid aliud a manu. Manus enim & baculus in hoc sunt in eodẽ ordine, & hoc intendebat cum dixit si igitur mouet manum aliquid aliud, tunc mouens baculum erit aliquid aliud, id est, præter manum. Deinde dicit si igitur hic est aliquid aliud, id est, alius motor præter manum, necesse est vt hic sit aliquid prius quod

mouet se, id est, necesse est vt hic sit motor prior naturaliter manu qui mouet se, & iste est homo, & quod est tale in rei veritate est calor naturalis. Et hoc est necesse, quoniam iam posuit quod cum illud per quod est mouere fuerit, necesse est vt primus motor sit. Et cum primus motor fuerit impossibile est vt mouentia quæ mouentur procedant in infinitum. Et dixit : si igitur hoc mouetur & non mouetur ab alio aliquo, sequitur necessario vt ipse moueat seaduersarius enim aut concedet quod iste primus motor mouet & nõ mouetur, aut ponet quod non mouet nisi moueatur. Si igitur concesserit primũ, hoc est quæsitum, si non concesserit, tunc necesse est vt concedat primum motorem entium esse qui mouet se. & ideo dixit post : secundũ igitur hunc modũ &c. sequitur ergo necessario ex hoc vt omne motum aut mouetur a moto per se, aut reducatur ad talem motum. » (IV, pp. 373 b - 375 a).

Comment Dieu se connaît-il soi-même?

Le Principe Premier se connaît soi-même : Aristote l'a dit dans le chap. 9 du livre XII de la *Métaphysique* et Ibn Rushd va défendre cette théorie contre les attaques d'al-Ghazâli et les autres qui disent que si le Principe Premier n'intellige que soi-même, alors il ignore tout ce qu'il a créé. « A cause de la manifesta absurdité de cette doctrine, Ibn Sînâ, dit al-Ghazâlî, l'a abandonnée, lui aussi bien que les autres philosophes avertis. Ils prétendent que le Premier s'intellige soi-même comme principe de l'émanation de ce qui émane de Lui, qu'Il intellige tous les êtres avec leurs espèces par une intellection universelle et non pas particulière. Ils ont trouvé absurde l'assertion que du Principe Premier n'émane qu'une seule Intelligence, et qu'Il n'intellige ce qui émane de Lui ; son produit est une intelligence, et de celle-ci émane une intelligence, une âme de sphère et un corps de sphère ; elle s'intellige elle-même, ses trois effets et sa cause, — tandis que son principe n'intellige que soi-même. Alors l'effet serait plus noble que la cause, puisque de la cause n'a émané qu'un seul, tandis que de l'effet ont émané trois choses : le premier n'a intelligé que soi-même, tandis que cette intelligence-là s'est intelligée elle-même, et [en plus] a intelligé le même principe et les mêmes effets. Celui qui se contente de dire cela de Dieu Très-Haut, fera de Lui un être inférieur à tout être qui s'intellige soi-même et L'intellige. Car, celui qui s'intellige soi-même et intellige d'autres est de plus haut rang que celui qui n'intellige que soi-même. »[1].

Ibn Rushd répond à cette critique ghazâlienne en disant que « cela serait ainsi si [le Principe Premier] intellige de soi-même autre chose que les êtres en général. [Les Philosophes] affirment que ce qu'Il intellige en s'intelligeant soi-même ce sont les êtres dans leur plus noble mode d'existence ; Il n'est pas un Intellect parce qu'Il intellige les êtres, en tant qu'ils sont la cause de son intellection, comme c'est le cas avec notre

(1) Apud *Tahâfut al-tahâfut*, p. 206, éd. Bouyges.

intellect. Quand ils disent qu'Il n'intellige pas les êtres qui sont au-dessous de Lui, ils veulent dire par là qu'Il ne les intellige pas de la même manière que nous les intelligeons, mais Il les intellige d'une manière qu'aucun autre intelligent ne le fasse ; car si un autre être pouvait les intelliger de la même manière que Lui, il participerait à la science de Dieu ; or Dieu est trop haut pour être considéré de la sorte. C'est un attribut propre à Dieu seul ; c'est pourquoi quelques théologiens ont affirmé que Dieu, outre les sept attributs qu'ils Lui accordent, a un autre attribut qui est propre à Lui. Aussi sa science ne peut-elle être qualifiée d'universelle ou de particulière, car universel et particulier sont des effets des êtres, et les deux sortes de sciences [: l'universelle et la particulière] sont engendrées et corruptibles. Nous allons expliquer cela mieux quand nous discuterons la question si Dieu connaît les choses particulières, ou ne les connaît pas comme les [philosophes] affirment quand ils posent cette question, et nous expliquerons que toute la question, en ce qui concerne Dieu, est absurde. Cette question est basée sur deux points nécessaires : le premier est que si Dieu intelligeait les êtres comme étant une cause de sa science, il faudrait que Son intellect soit engendré et corruptible et que le plus noble trouverait sa perfection par l'inférieur. *Secundo*, si Son essence était autre chose que les intelligibles des choses et leur ordre, il y aurait une autre intellection qui ne serait pas la perception des formes des êtres tels qu'ils sont selon l'ordre. Puisque ces deux suppositions sont impossibles, il faut que ce que Son essence intellige soit les êtres dans un être qui est plus noble que celui par lequel ils existent. »[1]. En effet, le même être a différents degrés : par exemple, la couleur a différents degrés dans l'être, dont les uns sont plus nobles que les autres. Le plus inférieur est son existence dans la matière ; elle a un être plus noble que celui-là, c'est son existence dans la vision, car c'est une existence qui est consciente d'elle-même, tandis que dans la matière elle n'est pas consciente d'elle-même. En psychologie il est également démontré que la couleur a aussi une existence dans la force imaginative, qui est plus noble que son existence dans la force de vue ; il y est démontré aussi que la couleur a, dans la mémoire, une existence plus noble que celle qui est dans la force imaginative (l'imagination) ; qu'elle a dans l'intellect une plus noble existence que les existences que nous avons énumérées. « De même nous pensons, poursuit Ibn Rushd, que [la couleur] a, dans la Science Première [c'est-à-dire la science du Premier Principe] une existence plus noble que toutes les [autres] existences, et c'est l'existence dont il n'est pas possible qu'il y ait de plus noble »[2].

Comme on le voit, Ibn Rushd ne partage pas la doctrine d'al-Fârâbî, suivie par Ibn Sînâ, concernant le système des Intelligences. En vrai disciple d'Aristote, il a vu tout de suite que cette doctrine n'est pas

(1) Ibn Rushd : *Tahâfut al-tahâfut*, pp. 226-228, éd. Bouyges.
(2) *Ibidem*, p. 228.

aristotélicienne. En effet, elle est néo-platonicienne, comme nous l'avons vu à propos d'al-Fârâbî. Aussi interprète-t-il la notion de la connaissance de soi-même par Dieu dans un sens tout à fait général : Dieu en se connaissant connaît les êtres qu'il crée, mais non pas en leur état vil, mais selon la plus parfaite forme d'être, c'est-à-dire dans leur être universel et intelligible, bref Dieu en se connaissant connaît en même temps les universaux. Par là il rejoint sa théorie de la science divine, telle qu'elle est exposée dans la *Ḍamîmah*.

Critique de la doctrine de l'émanation

Poursuivant sa campagne contre les philosophes de l'Islam qui ont déformé la pensée d'Aristote en y introduisant des éléments néo-platoniciens, Ibn Rushd fait la critique de la théorie de l'émanation, professée par al-Fârâbî et Ibn Sînâ. Il nie d'abord que les anciens (Aristote et ses grands Commentateurs péripatéticiens) aient défini l'ordre de l'émanation des principes séparés et le nombre de ce qui émane de chaque principe. Il affirme qu'aucune preuve valable ne puisse être avancée pour soutenir cette doctrine ; aussi les Anciens n'ont-ils rien dit de celle-ci. « Quant au fait que tous les principes séparés et non-séparés émanent du Principe Premier, et que par l'émanation de cette puissance une, le monde tout entier est devenu un, comme c'est le cas du corps d'un animal : il est *un* mais ses puissances, organes et actes sont multiples, — pour les savants il est *un* et il existe par une force *une* qui se trouve en lui et qui a émané du Premier — tout cela ils sont unanimes à l'admettre, car le ciel tout entier est, selon eux, comme un seul animal, le mouvement diurne qui est effectué par le ciel entier est comme le mouvement total de l'animal dans le lieu, et les mouvements propres aux parties du ciel sont comme les mouvements particuliers propres aux membres de l'animal. Pour eux la preuve est faite que dans l'animal il y a une seule force par laquelle il est devenu un, et par laquelle aussi toutes les forces qui sont en lui se dirigent vers une seule action, qui est la santé de l'animal. Ces forces sont liées à la force émanante du Principe Premier ; sinon, ses parties se disperseraient et il n'existerait pas un instant. S'il faut donc que dans le même animal il faut qu'il y ait une seule force spirituelle qui pénètre toutes ses parties, par laquelle la multiplicité, qui est en lui, de forces et des corps soit une, à telles enseignes qu'on dit des corps qui se trouvent en lui qu'ils sont un seul corps, et des forces qui se trouvent en lui qu'elles sont une seule force, — et que le rapport entre les différents êtres et le monde est semblable au rapport entre les différentes parties de l'animal et le même animal, nécessairement son cas dans ses parties animales et ses forces motrices psychiques et mentales est ce cas, c'est-à-dire qu'il y a là-dedans une seule force spirituelle à laquelle sont liées toutes les forces spirituelles et corporelles, et cette force pénètre dans le tout d'une

seule pénétration. Sans cela, il n'y aurait pas d'ordre. Conformément à cela, il sera vrai de dire que Dieu est le Créateur de toute chose, son mainteneur et son conservateur, comme Dieu l'a dit : « Dieu maintient les cieux et la terre [de peur qu'] ils ne disparaissent »[1].

De la pénétration de la même force dans plusieurs choses, il ne s'ensuit pas qu'il y ait une multiplicité dans cette force, comme le croit celui qui a dit que d'un principe émane d'abord *un*, et puis de cet *un* a émané une multiplicité. Cela serait nécessaire si on assimilait l'agent qui est dans une non-matière à l'agent qui est dans une matière. Si on dit « agent » de ce qui est dans la matière et de ce qui n'est pas dans une matière c'est seulement par équivocité. Cela vous montre la possibilité de ce que la multiplicité émane de l'un.

D'ailleurs, l'existence de tous les principes séparés consiste seulement dans les formes dans lesquelles ils conçoivent le Principe Premier, et il n'est pas impossible que cela doive être une seule et même chose, malgré la différence des formes dans lesquelles ils le conçoivent, de même qu'il n'est pas impossible qu'une pluralité doive être conçue sous une seule et même forme. Nous voyons en effet que tous les corps célestes dans leur mouvement diurne, et la sphère des fixes, conçoivent une seule et même forme, et que tous, se mouvant de ce mouvement diurne, sont mûs par le même moteur, qui est le moteur de la sphère des fixes ; et nous trouvons aussi qu'ils ont différents mouvements particuliers. C'est pourquoi il faut que leurs mouvements procèdent, d'une part, de différents moteurs, et, d'autre part — c'est-à-dire par la connexion de leurs mouvements avec la première sphère — d'un unique moteur. Comme l'enlèvement d'un organe ou d'une force vitale pour tout l'animal infirme tous les organes et puissances de cet animal, la même chose s'applique au ciel par rapport à ses parties et à ses puissances motrices, et, en général, par rapport aux principes du monde et ses parties en relation avec le Principe Premier et en leurs relations mutuelles.

Selon les philosophes, le monde ressemble beaucoup à un seul état (cité, *madînah*) : l'état est maintenu par un seul chef et plusieurs sous-chefs qui sont au-dessous du chef premier ; tous les sous-chefs dans un état sont liés au premier chef, car l'autorité de chacun d'eux est basée sur lui seul, quant aux fins et à l'ordre des actes qui aboutissent à ces fins en vue desquelles ces sous-chefs existent ; de la même façon est la relation du Premier Chef du monde avec ses sous-chefs. Il est manifeste pour les philosophes que celui qui confère aux êtres immatériels leur fin est identique à celui qui leur confère leur existence, car, selon eux, la forme et la fin sont identiques dans un pareil être, et celui qui confère à ces êtres leur forme et leur fin est leur agent. C'est pourquoi il est clair que le Principe Premier est le principe de tous ces principes, et qu'Il est un agent, une forme et une fin. Quant à Sa relation avec les êtres

(1) *Coran*, XXXV, 39.

sensibles, puisqu'Il leur confère l'unité qui cause leur pluralité et l'unification de leur pluralité, Il est la cause d'eux tous, étant donné qu'Il est leur agent, leur forme, et leur fin, et tous les êtres se dirigent vers leur fin par leur mouvement envers Lui ; et ce mouvement, par lequel ils cherchent leur fin, est le mouvement en vue duquel ils sont créés, et dans la mesure où cela concerne tous les êtres, ce mouvement existe par nature, et dans la mesure où cela concerne l'homme, il est volontaire. C'est pourquoi parmi tous les êtres l'homme est celui qui est chargé de devoirs et d'obligations. Et cela est le sens de la parole de Dieu : « Nous avons offert la charge *(amânah)* aux cieux et à la terre et aux montagnes, mais ils ont refusé de la porter et en ont ressenti de la crainte ; mais l'homme la porta : en effet il est [toujours] injuste et ignare »[1].

Ces philosophes affirment seulement que, quoique toutes ces dignités de chefs, qui sont dans le monde, émanent du Principe Premier, quelques-unes seulement en émanent sans intermédiaire, et d'autres en émanent par intermédiaire, s'élevant graduellement du monde inférieur au monde supérieur. Car ils ont trouvé que quelques parties du ciel existent en vue des mouvements d'autres parties, et dans chaque cas ils les ont liées à un premier, de celui-ci à un premier, jusqu'à ce qu'ils arrivassent au Premier Principe absolument ; et alors il leur était évident qu'il y avait un seul ordre unique et une seule action unique auxquels ils ont tous participé. Connaître l'ordre, que celui qui contemple la réalité et vise à la connaissance du Principe Premier saisit, est chose difficile ; et ce que l'entendement humain peut en saisir est seulement général. Ce qui a amené les philosophes à croire en une gradation de ces principes, en conformité avec l'ordre spatial de leurs sphères, est qu'ils ont vu que la plus haute sphère semble dans son action supérieure à ce qui est au-dessous d'elle, et que toutes les autres sphères suivent son mouvement. Aussi ont-ils cru que ce qui a été dit concernant leur ordre fut basé sur leur ordre spatial. Mais on peut peut-être objecter en disant que l'ordre dans les sphères est peut-être basé seulement sur leur activité, et non pas sur leur ordre spatial ; car, puisqu'il semble que les activités et les mouvements des planètes existent grâce au mouvement du soleil, peut-être leurs moteurs en les mettant en mouvement suivent le soleil, et le mouvement du soleil émane peut-être directement du Premier. C'est pourquoi il n'y a pas, dans cette question, d'affirmations indubitables, mais seulement des assertions plus ou moins plausibles et vraisemblables[2] ».

Ibn Rushd rejette donc le système d'émanation des Intelligences professé par al-Fârâbî et, à travers lui, par Ibn Sînâ. Il essaie en même temps de concilier le système aristotélicien avec le *Coran*, ce qui explique ses citations coraniques. Il conçoit le monde comme un tout où se propage une seule force. Le monde est comme un état, où il y a un seul monarque

(1) *Coran*, XXXIII, 72.
(2) Ibn Rushd : *Tahâfut al-tahâfut*, pp. 229-234, éd. Bouyges.

à qui sont subordonnés des sous-chefs, qui reçoivent de lui toute autorité, par là ils forment tous un seul système régi par un principe premier. Il ne croit à aucune hiérarchie d'Intelligences, et refuse d'accorder aucune crédibilité au principe cher à Ibn Sînâ, à savoir que : de l'un ne provient qu'un, principe qui n'a pas été professé par aucun des Anciens, observe Ibn Rushd (*op. cit.*, p. 237, l. 11) et qui n'est pas susceptible d'être démontré. Ce principe est en contradiction avec ce que ses partisans affirment ailleurs, à savoir que ce qui a émané de l'Un Premier est une chose où il y a multiplicité, car de l'un doit émaner un. « A moins de dire que la multiplicité, qui se trouve dans le premier Causé, chacun des principes qui la constituent est premier ; et alors ils doivent admettre que les premiers sont multiples. Ce qui est tout à fait étonnant est le fait que cela a échappé à Abû Naṣr [al-Fârâbî] et Ibn Sînâ, car tous deux sont les premiers à avoir débité ces fables. Les gens les ont imités, et ont attribué cette affirmation aux philosophes. Car, s'ils disent que la multiplicité, qui se trouve dans le second principe est ce qu'il intellige de son essence, et ce qu'il intellige d'autrui, il faut, selon eux, que son essence soit de deux natures, c'est-à-dire de deux formes. Je me demande quelle est celle qui est provenue du Principe Premier, et quelle est celle qui n'en provient pas ? — De même, s'ils disent de Lui qu'Il est possible de par Son essence et nécessaire de par autrui ; car il faut nécessairement que la nature possible soit autre que la nature nécessaire qu'il a reçue de l'Être Nécessaire. En effet, la nature possible ne peut pas devenir nécessaire que s'il devient possible que la nature du possible devienne nécessaire. Aussi n'y a-t-il dans les natures nécessaires aucune possibilité : qu'elles soient nécessaires par leurs essences ou par autrui. Ce sont tous des fables et des discours plus faibles que les dires des Mutakallimîn, étranges à la philosophie, et non conformes à ses principes ; et aucune de ces assertions n'atteint pas le niveau de la persuasion rhétorique, ni à plus forte raison de la persuasion dialectique. C'est pourquoi ce qu'al-Ghazâlî dit en différents passages de ses livres est vrai, à savoir que la métaphysique d'al-Fârâbî et d'Ibn Sînâ est conjecturale *(ẓanniyyah)* »[1].

Après avoir critiqué si sévèrement al-Fârâbî et surtout Ibn Sînâ, sa bête noire de toujours, Ibn Rushd se demande lui-même : « mais que dis-tu toi-même de cette question, après que tu as réfuté la doctrine d'Ibn Sînâ au sujet de la cause de la multiplicité ? Qu'en dis-tu, puisqu'on dit que les différents systèmes philosophiques y ont répondu par l'une des trois réponses suivantes : (1) *Primo*, la réponse de celui qui dit que la multiplicité provient de la matière ; (2) *secundo*, la réponse de celui qui dit que la multiplicité provient des instruments ; (3) la troisième est celle de celui qui dit qu'elle provient des intermédiaires. On rapporte que les partisans d'Aristote admettent la théorie qui en attribue la cause à la médiation. »[2].

(1) Ibn Rushd : *Tahâfut al-tahâfut*, pp. 245-246.
(2) Ibn Rushd : *Tahâfut al-tahâfut*, p. 259.

Ibn Rushd répond qu'il ne peut pas donner de réponse démonstrative dans ce livre de *Tahâfut al-tahâfut*. Il déclare que « nous ne trouvons ni chez Aristote, ni chez les célèbres parmi les anciens péripatéticiens cette théorie qui leur est attribuée, à l'exception de Porphyre de Tyr, l'auteur de l'*Introduction* [*Isāgōgē*] *à la logique*. Mais cet homme ne fut pas parmi les habiles d'entre eux. Suivant leurs principes il me semble que la cause de la multiplicité réside dans les trois causes ensemble, à savoir : les intermédiaires, les dispositions, et les instruments. Nous avons montré que toutes les trois dépendent de l'un et s'y réduisent, puisque l'existence de chacune d'elles se fait par une unité pure qui est la cause de la multiplicité. En effet, il semble que la cause de la multiplicité des intelligences séparées est la divergence de leurs natures passives dans ce qu'elles intelligent du Principe Premier, et dans ce qu'elles en profitent de l'unité qui est un seul acte en lui-même, multiple par ses récipients, comme c'est le cas d'un chef auquel sont subordonnés plusieurs sous-chefs, et l'art auquel sont subordonnés plusieurs arts. Ce point est à examiner ailleurs ; si on l'éclaire là, tant mieux ; sinon on doit recourir à la révélation.

Que la divergence provient de la divergence des quatre causes, cela est évident ; car, la divergence des sphères provient de la divergence de leurs moteurs, de la divergence de leurs formes et de leurs matières, si elles ont des matières, de leurs actions particulières dans le monde, quoique — selon eux — cela ne provienne pas à cause de ces actes. La divergence qui advient d'abord à ce qui se trouve de corps simples au-dessous de la sphère — est la divergence de la matière avec leurs différences de rapprochement et d'éloignement de leurs moteurs, qui sont les corps célestes, par exemple la divergence du feu et de la terre, et en somme la divergence des contraires. — Quant à la cause de la divergence des deux grands mouvements dont l'un est l'agent de la génération, et l'autre l'agent de la destruction, elle est dans la divergence des corps célestes et la divergence de leurs mouvements, comme cela fut montré dans le livre de la *Génération et de la corruption*. La cause donc de la divergence qui provient des corps célestes est semblable à la divergence qui provient de la divergence des instruments.

S'il en est ainsi, les causes de la multiplicité qui provient de l'agent un et unique sont — d'après Aristote — les trois causes. Leur réduction à l'un est dans le sens ci-dessus indiqué, à savoir que l'un est la cause de la multiplicité. Quant aux [êtres qui sont] au-dessous de la sphère de la lune, la divergence qui s'y trouve provient des quatre causes, c'est-à-dire : de la divergence des agents, la divergence des matières, la divergence des instruments, et le fait que les actions proviennent du premier agent par l'intermédiaire d'un autre, ce qui est proche des instruments »[1].

(1) Ibn Rushd : *Tahâfut al-tahâfut*, pp. 259-261.

Ce texte soulève plusieurs problèmes intéressants :

1) Ibn Rushd s'est bien aperçu que le système basé sur le principe que de l'un ne vient qu'un, n'est pas inspiré d'Aristote, ni de célèbres Péripatéticiens anciens, mais de Porphyre de Tyr, l'auteur de l'*Isagoge*. Veut-il dire par là que ce système vient de la *Théologie* du Pseudo-Aristote, qu'il attribue à Porphyre de Tyr? C'est très possible, vu le fait qu'au début de la *Théologie* du Pseudo-Aristote on donne à penser, à propos de la liste des questions en tête de ce livre, que c'est Porphyre de Tyr qui est l'auteur de la *Theologia Aristotelis*. Il est à remarquer que dans aucun endroit Ibn Rushd n'attribue cette fameuse *Theologia* à Aristote. Il fut fermement convaincu que ce livre ne pouvait jamais être de la plume du Stagirite.

2) Ce Porphyre de Tyr ne fut pas parmi les *habiles d'entre les Péripatéticiens* (*d'entre eux*, dans le texte, mais *eux* réfère sûrement aux Péripatéticiens anciens dont il parle quelques mots plus haut). Que Porphyre n'est pas habile *(ḥâdhiq)*, cela est juste : il n'est pas de même calibre qu'Alexandre d'Aphrodise, de Thémistius, etc. Mais qu'il le considère parmi les Péripatéticiens, cela pourrait s'expliquer par le fait qu'il est l'auteur de l'*Introduction à la logique d'Aristote*. En effet, Porphyre de Tyr fut toujours considéré dans le monde arabe comme un péripatéticien. D'ailleurs il ne pouvait pas en être autrement puisque le monde arabe n'a jamais connu le néo-platonisme comme tel, ni la relation entre Porphyre et Plotin si jamais les arabes avaient connu le nom de Plotin.

3) Ibn Rushd fut le seul philosophe arabe à pouvoir distinguer entre la doctrine pure d'Aristote et toutes les autres doctrines qui furent faussement attribuées à Aristote. Par là il a rendu un grand service à l'aristotélisme arabe. Malheureusement son cas fut un cas isolé dans toute l'histoire de la philosophie en Islam.

4) Il maintient la théorie des intelligences des sphères, mais toujours dans les limites qui lui furent assignées par Aristote au chapitre 7 du livre XII de la Métaphysique. A ce propos, Ibn Rushd, dans le commentaire moyen de la *Métaphysique* d'Aristote, se demande s'il est possible de parler d'une hiérarchie entre ces intelligences. Il avoue alors « qu'il semble que nous n'ayons pas de prémisses apodictiques à ce sujet, sinon par la voie d'*a fortiori (ṭarîq al-awlâ wa al-akhlaq)*, en adoptant ce que les commentateurs font d'habitude, à savoir que ce qui suit le Premier en rang est le moteur de la sphère de Saturne, et ainsi de suite selon l'ordre des sphères, comme cela est montré dans les mathématiques. Nous avons dit que nous n'avons pas de méthode certaine à ce sujet, car si nous déterminons la noblesse de ces moteurs d'après la position de leurs sphères les unes par rapport aux autres, ces choses, qui nécessitent la noblesse, seraient en conflit, car ce qui enveloppe est plus noble que ce qui est enveloppé, en tant qu'il est par rapport à celui-ci comme sa forme, mais il n'y a pas en lui la noblesse qui vient de la vitesse du mouvement, de la multiplicité et de la paucité, et de la grandeur de l'astre et de sa petitesse, car nous voyons que les sphères inférieures sont plus rapides, comme c'est le cas de la sphère du soleil et de celle de la lune. A moins qu'on dise que cette vitesse est par rapport à la distance, et non pas en elle-même. De même il est manifeste que le soleil est plus grand comme planète, et qu'il est de mouvements moindres. De cela, comme nous l'avons dit, on ne peut pas savoir d'une manière sûre, quel est leur ordre hiérarchique »[1]. Ibn Rushd répète encore une fois, en cet endroit (*op. cit.*, p. 160, éd. Heyderabad), que le principe que de l'un ne provient qu'un est un principe absurde, qu'il faut éviter. « Car, dit-il, l'énoncé que de l'un ne provient qu'un seulement est une proposition qui n'est vraie qu'en ce qui concerne l'agent en tant qu'il est agent seulement, et non pas en tant qu'il est une forme et une fin ; en effet, on ne dit de la forme et de la fin qu'elles sont causes efficientes que par une sorte de métaphore (mot à mot : similitude). La vraie position de la question est de se demander s'il est possible que d'une seule et même chose provienne plus d'une chose, et par elle se parachève plus d'une chose? Si cela est impossible, la question est juste ; sinon, elle est fausse »[2].

En somme, avoue Ibn Rushd (p. 162), nous n'avons pas de prémisses certaines qui puissent nous faire conclure à l'ordre des moteurs des sphères d'une manière certaine et sûre.

La Théorie du ciel

Un des livres les plus lus au moyen âge, parmi les livres d'Ibn Rushd, est le *Sermo de substantia orbis*. Il fut plusieurs fois commenté. Le plus ancien commentaire médiéval que nous connaissions est celui d'Alvaro de Tolède dans les dernières années du XIIIe siècle. On sait presque rien de cet Alvaro (Alvarus, en latin), que son éditeur Manuel Alonso[3] appelle Albaro de Toledo. Parmi les juifs du XIVe siècle il fut en vogue : il fut commenté d'abord par Lévi ben Gerson *(Masser Léon)* [1288-1344] ; puis par son contemporain Moïse de Narbonne (*Mesaer Vidal*, mort en 1362) en 1349 ; puis par Élie del Medigo, le dernier représentant célèbre de la philosophie averroïstique chez les Juifs, qui, en 1485, écrivit un commentaire sur ce livre[4]. Vers la fin du XVe siècle et le début du XVIe on a publié les commentaires de Jean de Jandun et d'Augustin Nifo de

(1) Ibn Rushd : *Commentaire moyen sur la Métaphysique*, pp. 157-158. Édition Heyderabad, 1365 h.

(2) Ibn Rushd : *Commentaire moyen de la Métaphysique*, pp. 160-161. Éd. Heyderabad. J'ai corrigé : *yataṣawwar* (p. 161, l. 1) par : *yaṣdur*.

(3) Alvaro de Toledo : *Commentario al « De substantia orbis » de Averroes*. Lo edita y anota el P. Manuel Alonso, p. 14. Madrid, Consejo superior de investigaciones cientificas, 1941. D'après 3 manuscrits de la Bibl. Nacional.

(4) Voir Renan : *Averroès et l'averroïsme*, 3e éd., Paris, 1966, pp. 193, 194, 197.

Suessa[1]. Au XVIe siècle, Nicolas Rissus, Nicolas Vitigozzi, Franciscus Longus, et Scipion Florillus publièrent leurs leçons sur le *De Substantia Orbis*[2].

Pourquoi ce livre a-t-il eu tant de succès chez les juifs et les latins du XIIIe au XVIe siècles? Duhem nous l'explique : « C'est vraiment une belle œuvre que le Sermo *de substantia orbis* ; l'admiration que la Scolastique latine lui a vouée n'est point excessive. Par la fermeté de la pensée, par l'ordre des déductions, par la netteté et la concision des formules, Averroès rivalise avec son modèle (i. e. Aristote) ; sa doctrine se rattache de la manière la plus logique et la plus harmonieuse à celle de la *Métaphysique*. — Il n'a, d'ailleurs, d'autre prétention que d'avoir explicité et complété l'enseignement même d'Aristote ; il prend soin, en terminant le premier chapitre de son ouvrage, d'en avertir le lecteur : « Nous avons expliqué, dans ce discours, quelle est la substance du Ciel ; ce que nous en avons dit ici est conforme à ce qu'Aristote a prouvé dans ses livres et à ce qui résulte de ses propos. »[3].

Le grand mérite d'Ibn Rushd dans ce traité, perdu malheureusement en arabe, est d'avoir démoli la construction de la théorie des corps célestes et de leurs moteurs, imaginée par al-Fârâbî et Ibn Sînâ et qui jurait avec la théorie propre d'Aristote, d'une part ; et d'autre part de compléter celle-ci là où elle souffre de lacunes. En effet, Aristote, en ce qui regarde la nature des cieux et de leurs moteurs, fut d'une extrême brièveté ; il préféra s'occuper des êtres sublunaires, des êtres soumis à la génération et à la corruption.

Ibn Rushd se propose donc de rétablir la vraie théorie aristotélicienne du ciel. Pour le faire, il commence par rectifier la conception de la matière première, conception, à son avis, déformée par al-Fârâbî et Ibn Sînâ. Voyons d'abord ce qu'en dit Aristote lui-même.

Pour Aristote, la Matière première est l'ensemble des possibilités de tous les êtres qui ont été, qui sont et qui seront dans la concavité de l'orbe de la lune. Cette Matière première est éternelle : elle a toujours existé, mais n'a jamais existé à titre de Matière première, car la Matière première isolée n'est concevable que par une abstraction ; elle ne peut exister que partiellement actualisée dans un monde sublunaire. Elle n'a pas de cause.

Les néo-platoniciens : Plotin, Porphyre et Proclus, changent radicalement cette conception de la Matière première ; car, pour eux, celle-ci n'est rien que le néant, le non-être : τὸ μή ὄν. Elle n'a aucune existence. Puisqu'elle n'existe pas, on ne peut pas se demander pourquoi elle existe. Elle n'a pas de cause, et elle ne peut pas être comptée pour une cause.

(1) Le commentaire du *De substantia orbis* par Jean de Jandun fut plusieurs fois imprimé à Venise, en 1488, 1496 et 1501. — Le commentaire du *De substantia orbis* par Augustin Nifo fut publié à Venise en 1508 sous le titre : *Commentationes in librum de substantia orbis*.

(2) Voir Renan : *op. cit.*, p. 406.

(3) Pierre Duhem : *Le Système du Monde: Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, tome IV, Paris, 1916, pp. 534-535. Nous recommandons au lecteur de lire les pages (t. IV, pp. 532-575) admirables qui y sont consacrées à la doctrine cosmologique d'Ibn Rushd.

Pour Ibn Sînâ, il y a une Matière première commune à tous les éléments. Al-Fârâbî laissa entendre la même chose quand il disait que « les corps célestes ont, avec les quatre éléments, cela de commun qu'ils sont composés de matière et de forme ; toutefois, la matière des sphères et des corps célestes est différente de la matière des quatre éléments et des choses soumises au devenir ; les formes des corps célestes, elles aussi, sont, pour ainsi dire, à l'opposé des formes des autres corps, bien que les uns et les autres participent en même temps à la corporéité ; les trois dimensions, en effet, se rencontrent en eux tous »[1]. Pour al-Fârâbî donc la Matière première, celle des éléments, est déjà pourvue de trois dimensions.

C'est contre cette conception de la Matière première que s'élève Ibn Rushd. Voyons d'abord ce qu'il en dit dans le *Commentaire moyen de la Métaphysique d'Aristote*.

Il commence par faire l'historique du problème, en disant que Porphyre rapporte que Platon et d'autres ont dit que la première chose qui détermine la Matière non formée (= qui n'a pas de forme) est les trois dimensions, celles-ci étant la première forme que prenne la Matière. Mais ils diffèrent en ce que quelques-uns parmi eux ont conçu la Matière première comme étant de par son essence dépourvue de forme, et d'autres l'ont conçue comme étant formée par les dimensions — ce sont les Stoïciens ; d'autres encore estiment que les trois dimensions sont consécutives à une forme simple qui se trouve dans la Matière première, et que c'est par cette forme que le corps admet la séparation et l'union, et ils prétendent que cette forme est une et commune à toutes les choses sensibles, comme c'est le cas de la Matière première. Cette troisième opinion est celle d'Ibn Sînâ.

Ibn Rushd critique les trois affirmations :

Ceux qui estiment que les dimensions sont la première chose qui informe la Matière première doivent admettre nécessairement que les dimensions sont des substances, puisqu'elles sont la première chose qui informe la Matière première, mais cela est faux, puisque les dimensions sont des accidents, et non pas des substances. En fait, en science physique il est démontré qu'il n'est pas possible que la Matière première soit informée de par son essence et que les dimensions soient sa forme.

La deuxième opinion, celle d'Ibn Sînâ, est également fausse, puisqu'il s'ensuit de cette opinion que les éléments sont une altération[2].

(1) Al-farabi's, *Abhandlungen*, p. 99, cité par Duhem, *op. cit.*, t. IV, p. 465.

(2) Ibn Rushd : *Commentaire moyen sur la Métaphysique*, pp. 76-81. Édition de Heyderabad, 1365 h.

Aussi Ibn Rushd affirme-t-il que la Matière première ne possède pas de dimensions ; elle les reçoit en même temps qu'elle revêt la forme substantielle. Dans la *Sermo de substantia orbis* il critique encore une fois Ibn Sînâ à ce sujet. Il écrit : « Ibn Sînâ a supposé que la disposition des trois dimensions simples, c'est-à-dire non terminées, qui existent en la matière est, en celle-ci, une disposition de dimensions terminées ; c'est pourquoi il a supposé qu'une première forme devait nécessairement exister en la Matière première avant que des dimensions pussent exister en elle »[1].

Les corps célestes ne sont pas composés de deux principes : une Matière première divisible en puissance, et une forme qui confère à cette Matière des dimensions déterminées. Un corps céleste n'est pas, comme le corps soumis à la génération et à la corruption, quelque chose qui soit composé de matière et de forme ; mais c'est un être simple, incapable de division en acte. « Dans un corps sublunaire, la matière est quelque chose dont l'existence est en puissance ; quant à la forme, elle n'existe pas indépendamment de la matière, elle subsiste en elle et par elle, car elle est la mise en acte de quelqu'une des puissances de cette matière. Dans un corps céleste, au contraire, la matière n'est pas quelque chose qui existe en puissance ; c'est le support, le sujet de la forme, mais un sujet qui existe d'une manière actuelle. Quant à la forme, elle existe indépendamment de cette matière ; elle n'est pas la mise en acte d'une puissance de cette matière. Si donc on parle des corps célestes comme des corps sublinaires, ce sera par simple homonymie ; en réalité les natures de ces corps sont essentiellement distinctes. »[2].

Le ciel n'est dans le lieu que par accident. C'est un être vivant, composé de plusieurs orbes. Chaque orbe a son intelligence qui est sa forme, comme l'âme rationnelle est la forme de l'homme. Le mouvement du ciel est infini, quant à la durée, et fini quant à la quantité.

Il y a deux moteurs célestes : l'un n'est pas entièrement détaché de la matière, puisqu'il a une Matière locale ; il est lié au corps du ciel. Il connaît et désire, de telle sorte que le mouvement qu'il communique au corps du ciel est l'effet de ce désir. « L'autre moteur est l'objet désirable auquel tend le premier : c'est une pure Intelligence, qui est exempte de toute matière, qui n'est point en un corps, qui est immobile, ce qui assure l'éternité au mouvement par lequel l'âme recherche l'objet de son désir »[3].

Mais le texte du *Sermo de substantia orbis* ne nous apprend pas si l'on doit, à chaque orbe, attribuer une Intelligence, ou bien s'il faut soumettre tout le Ciel à un seul premier Moteur immobile. Albert le Grand, saint Thomas d'Aquin, Robert l'Anglais ont interprété la pensée d'Ibn Rushd en ce deuxième sens, à savoir qu'il soumet tout le Ciel à un seul Premier

(1) Ibn Rushd : *Sermo de substantia orbis*, cité par Duhem, *op. cit.*, t. IV, p. 543.
(2) Pierre Duhem : *Le système du monde*, vol. IV, pp. 547-8. Paris, 1916.
(3) Pierre Duhem : *op. cit.*, p. 550.

Moteur immobile. Mais, remarque Duhem, ce n'a point été l'avis d'Ibn Rushd ; la preuve nous est fournie par son *Grand Commentaire de la Métaphysique d'Aristote*[1]. Dans ce livre Ibn Rushd « examine cette difficulté, qu'il juge embarrassante pour la Dynamique péripatéticienne : si la vertu qui meut le corps du ciel est finie, elle ne pourra communiquer à ce corps un mouvement éternel ; si elle est infinie, elle ne pourra le mouvoir avec une vitesse finie. « La solution de cette difficulté [, dit Ibn Rushd], est la suivante : ce mouvement résulte de l'action de deux moteurs, dont l'un est de force motrice *(motio)* finie et l'autre de force motrice infinie ; le premier est une âme qui a son existence dans le ciel, et le second est une puissance qui n'est pas dans une matière... Si l'on considère, en effet, des puissances motrices qui résident en des corps éternels, il peut se faire qu'elles meuvent éternellement ou bien qu'elles ne produisent pas un mouvement éternel. Il peut se faire qu'elles ne communiquent pas un mouvement éternel ; c'est ce qui aura lieu si nous admettons que ce vers quoi elles se meuvent, et qui est leur premier moteur, est capable d'éprouver une transmutation de quelque nature que ce soit. Elles pourront, au contraire, mouvoir éternellement si l'objet de leur mouvement ne peut subir aucune espèce de changement ; c'est ce qui a lieu lorsque cet objet n'est aucunement corps.

« Si donc un corps se meut d'un mouvement éternel, il faut que, par l'intermédiaire d'une puissance qui réside en lui, il soit mû par un moteur auquel ne survient de changement d'aucune sorte ; or il est nécessaire qu'un tel moteur n'existe point dans une matière... Voilà ce qu'Aristote a déclaré au sujet de ce premier moteur qui n'est point en la matière. » Aussitôt après ces paroles, qui complètent si heureusement le *Sermo de substantia orbis*, Averroès poursuit en ces termes[2] : « Il faut que tout mouvement éternel ait un moteur éternel et, de soi, immobile ; il faut aussi que ce moteur soit unique ; car il est nécessaire qu'un mouvement unique ait un moteur unique ; sinon ce mouvement ne serait pas un et continuellement de même sens. — Or, outre le mouvement d'ensemble du Ciel, qui est produit, nous l'avons dit, par la première substance immobile, nous voyons dans le Ciel un grand nombre d'autres mouvements, qui sont ceux des astres errants ; il est, d'ailleurs, manifeste que ces mouvements sont éternels, [et que les mobiles sont aussi éternels], car ce sont des parties d'un corps éternel ; partant, il faut que chacun de ces mouvements ait un moteur immobile de soi, et dont la substance soit éternelle... Après avoir déclaré qu'il existe une substance éternelle et que cette substance n'est aucunement dans une matière, Aristote se demande s'il n'y a qu'une seule telle substance ou s'il y en a plusieurs, et, s'il y en a plusieurs, il se demande combien il y en a ».

(1) Averroïs Cordubensis : *In libros metaphysicos Aristotelis Commentarii;* super XIIme librum Aristotelis XI^m lib. Averrois, comm. 41.
(2) Averroès, *loc. cit.*, comm. 42.

Voici comment le Commentateur [= Ibn Rushd] expose[1] l'argumentation par laquelle Aristote résoud ce problème :

« Le premier Principe des choses, [dit Ibn Rushd], est un être absolument immobile ; c'est ce qui fait que le premier mouvement est éternel, un, continuellement de même sens et divin.

« Si donc nous avons admis que tout mouvement a un moteur, et que le premier mouvement a un moteur éternel qui est de soi immobile, il est manifeste, par les raisons susdites, que le nombre des substances mouvantes est le même que le nombre des mouvements ; que ces causes [de mouvement] sont éternelles d'elles-mêmes et par nature ; qu'elles sont, de soi, privées de mouvement ; enfin qu'elles sont incorruptibles. »

Cette conclusion ne laisse place à aucun doute ; pour Averroès comme pour Aristote, il y a autant de moteurs immobiles, autant d'Intelligences exemptes de matière qu'il y a d'orbes dans les cieux »[1].

Pourtant, la pluralité de ces moteurs immobiles trouve son unité dans leur désir de s'assimiler au Premier Moteur. Car celui-ci est pour ainsi dire la cause finale commune qui coordonne les mouvements de tous les autres cieux. Les corps célestes reçoivent leur mouvement des agents incorporels qui se trouvent en eux en tant que principes liés au premier principe.

Le corps céleste est la sphère, qu'il faut distinguer de la planète (kawkab), celle-ci n'étant que la partie principale de celle-là. La planète, en même temps qu'elle vit sa vie propre, vit la vie de sa sphère (falak) au moyen de laquelle elle participe au mouvement universel.

Les sphères (aflâk) sont nommées d'après leurs planètes ; elles sont huit : la sphère externe des étoiles fixes (falak al-thawâbit) qui entourent l'univers, Saturne, Jupiter, Mars (les trois sont les planètes supérieures), le Soleil, Vénus, Mercure, et la Lune. Mais Ptolémée a imaginé une neuvième sphère qui entourerait ces huit sphères ; et cette neuvième serait sans étoiles. L'idée de cette neuvième sphère lui vint du fait qu'il avait observé dans la sphère du zodiaque un mouvement lent, distinct du mouvement diurne, dont l'évolution s'achèverait en mille ans. Cette hypothèse de Ptolémée fut combattue par beaucoup d'astronomes, qui expliquèrent le phénomène observé par Ptolémée en l'attribuant à un défaut d'observation ou en disant, avec Azarquiel (al-Zirqâli), que le soleil a des particularités dans ses allées et venues en certains points du zodiaque qui expliquent ce phénomène.

Ibn Rushd rejette, lui aussi, cette hypothèse de Ptolémée. Il dit : « Pour moi il n'est pas vraisemblable qu'il y ait une neuvième sphère vide de planète ; car la sphère est en vue de la planète ; celle-ci est sa plus noble partie. C'est pourquoi d'autant les planètes sont nombreuses dans la sphère, d'autant celle-ci est plus noble. Aristote a affirmé cela

(1) Pierre Duhem : *op. cit.*, t. IV, pp. 551-553.

clairement. La sphère qui meut le plus grand mouvement est la plus noble des sphères. Aussi avons-nous nié qu'elle soit sans planètes ; j'affirme même que cela est impossible »[1].

Quant à savoir quel est le nombre des moteurs célestes, Ibn Rushd avoue que le problème est bien difficile.

Rappelons d'abord qu'Aristote, dans le chapitre 8 du livre XII de la *Métaphysique*, chapitre qui représente, selon W. Jaeger, la dernière phase de l'évolution de la pensée aristotélicienne à ce sujet, compte au nombre de 55 ou de 47 le nombre des mouvements des corps célestes et, partant, de moteurs.

Mais Ibn Rushd, se départant de l'opinion d'Aristote, dit que « ce dont on convient au sujet des mouvements des corps célestes c'est que leur nombre est trente-huit mouvements : cinq pour chacune des planètes supérieures, à savoir : Saturne, Jupiter, Mars ; cinq pour la lune ; huit pour Mercure ; sept pour Vénus, un pour le Soleil (à condition de supposer que sa marche est dans une sphère en dehors du centre seulement, et non pas dans une sphère de rotation [tadwîr]), et un pour la Sphère qui enveloppe le Tout, à savoir la sphère étoilée »[2].

Alexandre d'Aphrodise, rapporte Ibn Rushd, rejette la thèse des moteurs particuliers des sphères relatifs au mouvement diurne, et c'est dans son traité *Des Principes du Tout*, que nous avons publié dans notre recueil : *Aristote chez les Arabes* (Le Caire, 1947) et traduit dans notre livre : *La Transmission de la Philosophie grecque au Monde Arabe* (Paris, 1968). Car Alexandre estime que le moteur de toutes les sphères dans ce mouvement diurne est un seul moteur. Par là il est en désaccord avec Aristote. Ibn Rushd tranche le différend en faveur d'Aristote. Il dit : « si nous mettons qu'il y a une sphère propre à chacune des sept planètes, sur laquelle elle se meut de ce mouvement diurne — comme il en est convenu parmi les mathématiciens — il vaut mieux supposer pour chacune d'elles dans ce mouvement diurne un moteur propre, sinon la nature aurait fait quelque chose en vain. Car supposer une sphère qui n'a point un mouvement propre est vain. Mais si nous supposons qu'il en est ainsi, le mouvement diurne ne serait pas un en vérité, puisqu'il n'est pas le fait d'un seul moteur. S'il arrive qu'il soit égal en temps seulement, mais en lui-même il est plusieurs mouvements selon des distances différentes et produits par différents moteurs, il serait ainsi un par accident ».

Ibn Rushd conclut en disant que le nombre de moteurs est quarante-

(1) Ibn Rushd : *Commentaire moyen sur la Métaphysique*, p. 136. Édition Heyderabad, 1365 h.

(2) Ibn Rushd : *Commentaire moyen sur la Métaphysique*, p. 135, éd. Heyderabad, 1365 h. G. Quadri (*La filosofia degli Arabi nel suo fiore*, vol. II, p. 93, n. 2) veut corriger ainsi : 2 pour le Soleil, au lieu de : 1. Il a raison, puisque sinon le nombre total serait 37 et non pas 38 comme le dit Ibn Rushd au début. Seulement le texte que nous donnons est celui de toute les éditions (C. Quiroz Rodriguez, p. 212, n. de sa traduction ; p. 135, de l'éd. de Heyderabad : wa wâḥidat-un li al-shams).

cinq, à savoir : trente-huit pour la sphère des étoiles fixes et les sept planètes, et sept pour les mouvements diurnes de chacune des sphères[1].

Il n'est pas possible de réduire ce nombre, affirme notre philosophe. Supposer, comme d'aucuns l'ont fait, que pour chaque sphère il n'y a qu'un seul moteur par lequel la planète se meut, et puis de cette planète émanent des forces par lesquelles s'effectueraient les autres mouvements, est absurde. Car, explique-t-il, le mouvement de ces sphères, si nous supposons qu'il provient de la conception des choses en tant qu'elles ne sont pas en la matière — il est clair que les autres mouvements qui existent pour chacune des planètes ne sont pas dus à la conception de la planète, ni au désir orienté vers elle. Il n'y a pas non plus de forces qui émanent de la planète aux autres parties de ses sphères, puisqu'elle n'a comme parties de l'âme que l'espèce qui se fait par la conception intellectuelle[2].

Les principes moteurs

Après avoir montré le nombre de moteurs, Ibn Rushd passe à un autre point : à savoir : quelle sorte d'existence ont ces moteurs, sous quel aspect sont-ils moteurs, et selon combien de manières ils sont les principes de ces corps sensibles divins?

Pour y répondre, Ibn Rushd recourt à la psychologie, « car la plupart des principes employés ici sont empruntés à cette science... En cette science il est montré que les formes ont deux sortes d'existence : une existence sensible, ou semblable au sensible — c'est l'existence qu'elles ont en tant qu'elles sont dans la matière ; — et une existence intelligible, qui leur revient en tant qu'on les abstrait (ou les dépouille) de la matière. Si donc ces principes [= les moteurs] ont des formes d'être qui ne sont pas en une matière, nécessairement ils sont des Intelligences séparées, puisque les formes, en tant que formes, n'ont pas une troisième sorte d'existence.

S'il est établi que l'existence de ces moteurs est en tant qu'ils sont des intelligences, voyons de quelle façon meuvent-ils les corps célestes. Il n'y a d'autre façon que celle de la conception intelligible suivie du désir, comme l'image de l'aimé meut l'amant[3]. S'il en est ainsi, les corps célestes sont nécessairement pourvus d'intelligences, puisqu'ils conçoivent : c'est une preuve de leur existence. Puisque le mouvement se fait avec désir, ils sont nécessairement pourvus du désir rationnel. Ils n'ont des

(1) Ibn Rushd : *Commentaire moyen sur la Métaphysique*, p. 136. Éd. Heyderabad, 1365 h.

(2) Ibn Rushd : *op. cit.*, p. 139.

(3) Dans le texte (p. 141, l. 3-4) : yuḥarrik ṣûrat al-'âshiq al-ma'shûq (= comme l'image de l'amant meut l'aimé), mais cela doit être une faute.

parties de l'âme que cette partie-là seulement ; car, il n'est pas possible que les corps célestes aient des sens. En effet, les sens sont donnés à l'animal pour son salut. Or, ces corps sont éternels. Ils n'ont pas non plus des forces imaginatives, comme le prétend Ibn Sînâ, car les forces imaginatives ne peuvent pas exister sans les sens, comme il est démontré en psychologie. Car, les forces imaginatives sont là pour que l'animal les emploie pour se mouvoir en l'absence des sensibles ; et cela est dans la plupart des cas pour le salut de l'animal. D'ailleurs, si c'était vrai ce que disait Ibn Sînâ, à savoir que les corps célestes imaginent les positions qu'ils occupent, leur mouvement ne serait pas un ni continu, à cause de la succession de la divergence des choses imaginées et la divergence des états. En fait, les positions sont dues à une sorte d'accident et les unes relativement aux autres : par exemple l'inclination du mouvement du soleil vient de la position de sa sphère par rapport à la Grande Sphère. — Et puisqu'il est impossible que ces corps possèdent l'imagination, ils ne peuvent pas avoir des mouvements particuliers ; leur mouvement est, en effet, un et continu de la manière qui suit : lorsqu'ils conçoivent le bien, dont la conception est leur perfection, ils désirent l'imiter en perfection, en acquérant de leur existence le meilleur des états possibles »[1].

Les moteurs ne sont pas seulement moteurs des corps célestes, mais encore donateurs de leurs formes par lesquelles ils sont ce qu'ils sont. Par là, ils sont en quelque sorte, et de ce point de vue, leurs auteurs, puisque l'agent (ou auteur) est ce qui donne l'essence à une chose, que son action soit continue ou intermittente. Puisqu'ils sont aussi ceux par le désir desquels les corps célestes se meuvent, ils sont leur fin. Ainsi ces principes moteurs sont pour les corps célestes comme leur forme, leur agent et leur fin[2].

Ces principes sont des substances, car les principes des substances sont nécessairement des substances, et à plus forte raison puisque leurs substances sont exemptes de matière.

« De même il semble que ces principes sont vivants ; ils se réjouissent de leurs essences. Le premier d'entre eux est le Vivant dont aucune autre vie n'est plus parfaite que la sienne, et dont le plaisir n'est égalé par aucun autre plaisir. Car, il est l'heureux par soi, tandis que tout autre que lui n'éprouve de la félicité et de la joie qu'à travers Lui. Le nom de vie s'applique chez nous au plus bas rang de perception, à savoir la perception par les sens. Comment ne serait-il pas appliqué, et à plus forte raison, à ce qui perçoit le meilleur perçu par la meilleure perception ! De même le plaisir : puisqu'il est une ombre indissociable de la perception, et qu'il se différencie selon la différenciation des percepteurs, en eux-mêmes et en la durée de leur perception, comment ne serait-il pas, et à

(1) Ibn Rushd : *Commentaire moyen sur la Métaphysique*, pp. 140-142. Éd. Heyderabad, 1365 h. (= 1946 J.-C.).

(2) Cf. *ibidem*, p. 143.

plus forte raison, le jouissant par excellence ! Car chacun d'eux, à l'exception du Premier, se réjouit de par lui-même, et par le Premier, heureux par lui-même et par le Premier ; mais le Premier est celui qui se réjouit de par lui-même seulement, et Il est heureux par lui-même seulement. Puisque sa perception est la plus noble des perceptions, son plaisir est le plus grand plaisir. S'Il a en commun avec eux qu'ils se réjouissent toujours d'une jouissance éternelle, le plaisir des autres (principes) n'est éternel que grâce au Premier, tandis que le plaisir de Celui-ci Il l'a par lui-même »[1].

Ici Ibn Rushd commente, ou paraphrase plutôt, ce qu'Aristote dit dans le chapitre 9 du livre XII de la *Métaphysique* d'Aristote.

(1) Ibn Rushd : *Commentaire moyen sur la Métaphysique*, p. 154, éd. Heyderabad.

La Psychologie d'Ibn Rushd

La théorie de l'Intellect

Ceci nous amène à parler de la psychologie d'Ibn Rushd, surtout de la théorie de l'intellect actif, qui est le trait d'union entre sa métaphysique et sa psychologie.

On peut étudier la psychologie chez Ibn Rushd dans ses livres suivants :

1. Grand commentaire sur le *De Anima* d'Aristote ;
2. Commentaire moyen sur le *De Anima* d'Aristote[1] ;
3. *De animae beatitudine*[2] ;
4. *Epistola de connexione intellectus abstracti cum homine*[3] ;
5. *Tractatus Averoys qualiter intellectus materialis conjungatur intelligentiae abstractae*, qui se trouve en deux manuscrits : *a)* à la bibliothèque Saint-Marc, à Venise (cf. VI, nº 52) sous ce titre ; *b)* et à la bibliothèque Nationale à Paris (anc. fonds latin, nº 6510) sous le titre : *Epistola de intellectu*, dont Renan a publié quelques extraits en appendice à son *Averroès et l'Averroisme* (appendice VI).

Nous avons comparé le texte de cet *Epistola de intellectu*, avec le texte arabe publié par le P. Morata en 1923, d'après un manuscrit de l'Escurial, et nous les avons trouvés identiques. Mais le texte arabe est attribué dans le manuscrit expressément au fils de notre philosophe, et non pas au philosophe lui-même. Ce fils s'appelle : « Abû Muḥammad ʿAbdullâh ibn al-shaikh al-faqîh al-ʿâlim al-qâḍî al-imâm al-awḥad Abî al-Walîd Muḥammad ibn Muḥammad ibn Rushd ». Et nous savons en fait que notre philosophe eut un fils qui s'appela : « Abû Muḥammad ʿAbdullâh, qui fut un médecin et bien instruit en cet art » (Ibn Abî Uṣaibiʿah, apud Renan, *op. cit.*, p. 453, ll. 7-8). — Par contre, Steinschneider, d'après ce que rapporte Renan (*op. cit.*, p. 66, n. 4), prétend que l'*Epistola de*

(1) Imprimé à Heyderabad, en 1366 h. (1947 J.-C.), 93 pages ; impression reprise par A. al-Ahwâni : *Talkhîs kitâb al-nafs li Abî al-Walîd ibn Rushd*, Le Caire, 1950, pp. 3-101, d'après le manuscrit de Madrid et celui du Caire.

(2) *Opera*, t. IX.

(3) *Opera*, t. IX.

connexione intellectus abstracti cume homine est attribué chez les Juifs à Ibn Rushd le grand-père !

D'autre part, dans son *Grand commentaire sur le* De Anima[1] (lib. III, summa I, cap. V, comm. 6) Ibn Rushd nous apprend qu'il avait auparavant donné une exposition de l'*Epistola continuationis intellectus cum homine* composée par Ibn Bâjjah. Mais l'*Epistola de connexione* d'Ibn Rushd (*opera omnia*, t. IX) ne peut pas être identifiée avec cette exposition de l'épître de la Connexion *(risâlat al-ittiṣâl)* d'Ibn Bâjjah (publiée par Asín Palacios, in *Al-Andalus*, 1942, d'après les deux manuscrits : Berlin 5060, et Bodley à Oxford, n. 206).

* * *

Dans cette psychologie d'Ibn Rushd, deux points nous intéressent :

1. L'intellect et ses différentes espèces ;
2. L'immortalité de l'âme.

1. *L'intellect et ses différentes espèces*

Y a-t-il une force rationnelle indépendante ? Est-ce tantôt une puissance, et tantôt un acte, ou bien est-ce un acte toujours ou bien encore une partie d'elle est en puissance, et une autre partie en acte ? Voilà les questions qu'il faut se poser en traitant de la force rationnelle. Les Anciens ont émis à ce sujet des opinions très divergentes.

En résolvant ces questions, on peut savoir ce qui est beaucoup plus intéressant, à savoir : est-elle éternelle, ou contingente et corruptible ? Ou bien, est-elle composée d'une partie éternelle, et d'une partie contingente ? Si elle est tantôt une puissance et tantôt un acte, elle doit avoir une matière ; quelle est cette matière, quel est son rang, et quel est le substrat de cette disposition et puissance ? Ce substrat, est-il un corps, une âme, ou un intellect ? Quel est, enfin, le moteur de cette puissance, ce qui la fait passer à l'acte ?

Les prémisses à prendre pour répondre à toutes ces questions sont : ou bien des conclusions des syllogismes, démontrées en ce qui précède de cette science de psychologie, ou bien des choses évidentes d'elles-mêmes, ou bien des énoncés composés de ces deux espèces de conclusions.

Il commence par démontrer l'existence de cette force intellectuelle indépendante :

Les notions conçues sont de deux sortes : ou bien universelles, ou bien singulières. Ces deux sortes sont très différentes, car l'*universel* est la perception de la notion générale donnée de matière, tandis que le *singulier* est la perception de la notion dans la matière. Puisqu'il en est ainsi, la

(1) Et aussi dans le *Commentaire moyen du De Anima*, p. 91, éd. Ahwânî.

faculté qui conçoit l'un est nécessairement différente de celle qui conçoit l'autre.

On a établi que la sensation et l'imagination perçoivent les notions en une matière, même si elles ne les admettent pas matériellement. Par exemple, nous ne pouvons pas imaginer la couleur dénuée de grandeur et de forme ; à plus forte raison nous ne pouvons pas la sentir dénuée de grandeur et de forme. Bref, nous ne pouvons pas imaginer les sensibles dénués de matière ; nous les saisissons en une matière, en laquelle ils se sont individualisés.

Tout le contraire est la perception de l'universel et de l'essence : car nous les abstrayons de la matière entièrement. Aussi la faculté qui conçoit les notions dénuées de toute matière doit-elle être tout autre.

Il est clair que l'acte de cette faculté n'est pas seulement de concevoir la notion dénuée de matière, mais aussi de composer les notions les unes avec les autres, et de juger les unes par les autres. Car, la composition est un acte de celui qui conçoit les simples. Le premier acte de cette faculté s'appelle : concept, le deuxième : jugement.

L'animal n'a d'autres facultés que celles de sensation et d'imagination, qui suffisent pour assurer sa subsistance. Mais l'homme, à l'exclusion de tout autre animal, a en plus de ces deux facultés, celle de saisir les notions dénuées de la matière, de les composer les unes avec les autres, de les déduire les unes des autres, de manière à ce que s'en produisent plusieurs arts utiles à son existence et à sa subsistance. Aussi fut-il nécessaire que cette faculté lui soit donnée.

Mais la nature ne s'est pas contentée de lui donner cela, à savoir : de lui donner les principes de l'idée utile à l'action, mais il semble qu'elle lui a donné en outre d'autres principes qui ne sont pas du tout ordonnés en vue de l'action, ni qui sont utiles nécessairement à son existence sensible ; mais ils lui sont donnés en vue du meilleur : ce sont les principes des sciences théoriques. Puisqu'il en est ainsi, cette faculté rationnelle est donnée à l'homme en vue du meilleur absolument, et non pas du meilleur par rapport à son existence sensible.

C'est pourquoi cette faculté se divise d'abord en deux : l'une s'appelle la raison pratique, et l'autre s'appelle la raison théorique ; cette division découle de la division de ses conceptions.

La faculté pratique est commune à tous les hommes ; ils n'y diffèrent que par le plus et le moins. Quant à la faculté théorique, elle est très divine *(ilâhyyat-un jidd-an)*. Elle n'existe que chez quelques hommes.

Par la faculté pratique, l'homme aime et haït, s'associe et devient ami, bref c'est d'elle que proviennent les vertus formelles, car l'existence de ces vertus n'est autre que l'existence des imaginations qui nous poussent à accomplir ces actes, de la manière la plus juste. L'intellect qu'Aristote mentionne dans le livre VI de l'*Ethique* à Nicomaque est, jusqu'à un certain point, du domaine de cette faculté pratique.

Quant à la faculté théorique, les péripatéticiens, dès le temps de Platon,

se sont disputés à son sujet. « Nous en traitons selon nos forces, et selon l'aide qui nous est parvenue de ceux qui nous ont devancé »[1].

Voyons tout d'abord si ces intelligibles théoriques existent toujours en acte ; ou s'ils existent d'abord en puissance, et puis en acte, et alors ils seraient, jusqu'à un certain point, hyliques? Dire que quelques-uns existent toujours en acte, et quelques autres existent en puissance, est faux, puisque les formes ne se divisent pas par elles-mêmes ; mais cette division provient du fait de la matière, c'est-à-dire en tant qu'elles s'individuent.

Nous devons voir si leur connexion avec nous est semblable à la connexion entre les choses séparées et les matières, comme on dit de l'Intellect actif qu'il se met en connexion avec nous lors de l'acquisition, de manière à ce qu'il n'y aurait pas de différence entre leur existence pour nous dès la prime jeunesse, et lors de la maturité en ce fait qu'ils existent en acte, seulement à l'âge de la prime jeunesse ils furent cachés par l'humidité. Bref, nous devons dire qu'en nous il y avait quelque état qui nous empêcha de les saisir ; mais quand le sujet apte à les recevoir se trouve prêt, ces intelligibles apparaissent et sont perçus. Pour devenir intelligibles, ils n'ont pas besoin d'un moteur de son espèce, mais au besoin cela se ferait par accident, comme par exemple celui qui polit un miroir est, jusqu'à un certain point, cause de la réflexion des images en ce miroir.

Nous ne devons pas non plus dire qu'ils existent pour nous dès la prime jeunesse à la manière de forces hyliques, ou que leur connexion avec nous est une connexion hylique, c'est-à-dire une connexion des formes avec des matières.

Si nous étudions les intelligibles, nous verrons qu'ils ont en propre beaucoup de choses par lesquelles paraît leur différence avec les autres formes psychiques ; et de ces choses propres on a conclu qu'ils existent toujours en acte, et qu'ils ne sont pas composés, car tout composé est corruptible, étant donné qu'il a une matière.

Alors quelles sont ces choses que les intelligibles ont en propre et qui les différencient des autres formes psychiques?

a. D'abord ils sont un en tant qu'ils sont intelligibles, et multiples en tant qu'ils sont individués et dans une matière ;

b. Ensuite, leur perception est infinie, tandis que la perception des autres forces est finie ;

c. En troisième lieu, la perception, par rapport à ces intelligibles, est le perçu ; aussi dit-on que l'intellect est l'intelligible même. La raison de cela est que lorsque l'intellect abstrait les formes des choses intelligées, les abstrait de la matière, et les admet d'une admission non hylique, il

(1) Ibn Rushd : *Commentaire moyen sur le De Anima,* p. 67, éd. Heyderabad; p. 72, éd. Ahwânî.

lui arrive de s'intelliger soi-même. Il n'en est pas de même du sens, puisqu'il ne peut pas se sentir soi-même ;

d. Quatrièmement, l'intellect augmente avec la vieillesse, tandis que les autres facultés de l'âme baissent.

Mais ces propriétés des intelligibles n'impliquent pas nécessairement qu'ils existent en acte toujours. Voyons s'il leur advient ce qui est propre aux images hyliques d'une manière absolue, ou non. Cela consiste en deux choses : la première est que l'existence des formes soit consécutive au changement de l'essence, et par là elles seraient contingentes ; la deuxième est qu'elles soient multiples selon la multiplication des sujets par une multiplication essentielle, et non pas accidentelle. Or, lorsque nous étudions comment nous acquérons les intelligibles, et surtout les intelligibles dont se composent les prémisses empiriques, il paraîtra que nous sommes obligés, pour les acquérir, de sentir d'abord, et d'imaginer ensuite, après quoi nous pourrons former l'universel. Aussi celui à qui manque un sens, lui manquera par là-même un intelligible ; en effet, celui qui est né aveugle ne peut jamais concevoir l'intelligible de la lumière, et celui qui ne sent la personne d'une espèce, ne peut pas en avoir l'intelligible, comme pour nous ici en Andalousie le cas de l'éléphant : nous ne l'avons jamais vu, aussi ne pouvons-nous pas en former un concept général. Ajoutons à la sensation et à l'imagination, la mémoire, et la répétition de la sensation une fois après l'autre, pour qu'on puisse former l'universel. C'est pourquoi les intelligibles demandent du temps pour se former.

Si donc l'existence de ces intelligibles est consécutive à un changement essentiel, ils sont nécessairement pourvus d'une matière. Ils existent d'abord en puissance, puis en acte. Ils sont contingents et corruptibles, puisque tout contingent est corruptible. Il semble aussi qu'ils sont multiples par la multiplicité des sujets.

Ces intelligibles dépendent des objets qui sont en dehors de l'âme. Mais ils n'existent pas en dehors de l'âme : ils sont *in mente*, mais non pas *in re*, comme le prétend Platon.

Bref, ces intelligibles sont soumis au changement ; ils sont multiples par la multiplicité de leurs objets, mais non pas de la même manière selon laquelle les formes individuelles se multiplient. Ils ont une matière. Ils sont contingents et corruptibles.

Puisqu'ils ont une matière, ils doivent être composés d'une chose qui serait comme leur matière, et d'une chose qui serait leur forme. Ce qui est comme leur forme est quelque chose qui n'est ni engendré ni corruptible. Cela peut se démontrer par des prémisses : la *première* est que toute forme intelligible est ou bien hylique, ou bien non-hylique ; la *deuxième* est que toute forme hylique est intelligée en acte lorsqu'elle est intelligée, sinon elle est intelligée en puissance ; la *troisième* est que toute forme non-hylique est intellect, qu'elle intellige ou qu'elle n'intellige pas ; la *quatrième* et la *cinquième* sont la conversion de ces deux prémisses,

à savoir que toute forme est intelligible, et si elle est intelligée elle est hylique ; et que toute forme est en elle-même intellect ; si elle n'est pas intelligée, elle n'est pas hylique.

Si ces prémisses sont établies, et elles sont évidentes de la nature de l'intellect de l'intelligible, nous disons que ces formes, qui sont les formes des intelligibles théoriques, doivent n'être pas hyliques, parce qu'elles sont intellect en elles-mêmes, que nous les intelligions ou non, puisqu'elles sont la forme d'une chose qui est intellect en son être. Si nous les supposons intelligibles en acte d'un côté, et intelligibles en puissance d'un autre côté, il faudrait qu'il y ait un autre intellect engendré et corruptible, qui est la chose par laquelle elles sont devenues intelligibles en acte, après avoir été en puissance. Alors la question retourne à propos de cet intellect : est-il intelligible en acte d'un côté, et en puissance d'un autre côté? Si on le suppose ainsi, il faut qu'il y ait un troisième intellect ; et la question retournera encore à propos de ce troisième intellect. Aussi faut-il que ce qui est intelligé de l'intellect en acte soit ce qui existe de lui, non pas ce qui n'existe pas, comme c'est le cas des formes hyliques qui sont intelligibles en puissance. Sinon, il y aurait des intellects humains infinis.

Il est évident par là qu'il y a dans les intelligibles une partie corruptible, et une partie immortelle. Voyons maintenant quelle est l'essence de cette matière qui se trouve dans ces intelligibles :

Ceux qui posent que ces intelligibles existent en acte éternellement, affirment qu'ils n'ont de matière que par métaphore et par comparaison. puisque la matière est la qualité la plus propre de ce qui est engendré, Selon cette opinion, la matière n'est plus que la disposition par laquelle on peut concevoir ces intelligibles, et non pas dans le sens que cette disposition est l'un des constituants de ces intelligibles, comme c'est le cas de la véritable disposition hylique. Aussi peut-on concevoir cette disposition comme engendrée (contingente, *ḥâdith*), tandis que les intelligibles qu'elle reçoit sont éternels. Thémistius et d'autres commentateurs anciens ont posé la faculté qu'ils appellent l'intellect hylique comme éternelle, et posent que les intelligibles, qui sont en elle, sont engendrés et corruptibles, à cause de leur connexion avec les formes imaginatives. D'autres, comme Ibn Sînâ, se contredisent eux-mêmes en ce qu'ils posent, sans se douter qu'ils se contredisent : en effet, ils posent que ces intelligibles sont engendrés, tout en posant qu'ils sont éternels, et que ces intelligibles ont une matière éternelle aussi. Car, ils admettent que ces intelligibles existent tantôt en puissance, et tantôt en acte ; par là ils les posent pourvus de matière. Puisque, comme ils prétendent, ils ne subissent pas la passion hylique, et ils leur attribuent, d'autre part, toutes les propriétés que nous avons énumérées, ils ont jugé que cette matière est éternelle, et que ces intelligibles sont éternelles. « Je ne sais quoi dire de cette contradiction ! Car ce qui fut en puissance, puis exista en acte, est nécessairement engendré *(ḥâdith)*, à moins de comprendre *puissance* ici dans le sens expliqué plus haut, à savoir que les intelligibles sont cachés par l'humidité en nous, et empêchés d'être perçus par nous, et non pas dans le sens qu'en leur essence ils sont inexistants ; et alors notre énoncé qu'ils ont une matière serait dit métaphoriquement. Pourtant nous les voyons qui cherchent à lui décerner les conditions de la vraie matière, surtout Thémistius, puisqu'il dit : comme tout ce qui est en puissance est une chose qui ne doit pas contenir quelque acte dont il est en puissance (par exemple : les couleurs et la vision : si la vision avait une couleur, elle ne pourrait pas s'attacher aux couleurs et les admettre, puisque, en ce cas, la couleur qui s'y trouvait déjà l'aurait empêchée), il faut qu'il n'y ait pas dans l'intellect hylique quelque chose des formes qui s'y trouvera en acte par la suite. Moi (= Ibn Rushd) je dis : je me demande si cette matière, où se trouve cette disposition à recevoir les intelligibles, est ce quelque chose en acte, oui ou non? Il leur faut dire oui. Car la possibilité, la disposition engendrée a besoin nécessairement d'un substrat, comme il est prouvé dans le premier livre de la *Physique* (d'Aristote). Si elle est quelque chose, elle est nécessairement [en] acte, car le substrat qui n'a absolument aucun acte, est la Matière première. Mais on ne peut pas supposer que la Matière première est le réceptacle de ces intelligibles. Si elle est quelque chose en acte, elle est nécessairement ou bien un corps, ou une âme, ou un intellect, puisque — comme il sera démontré plus tard — il n'y a pas de quatrième [genre d']être. Mais il n'est pas possible qu'elle soit un corps, comme on l'a déjà démontré en se basant sur la nature de ces intelligibles. Si nous la supposons une âme, alors nécessairement elle doit être engendrée et corruptible. Mais si elle est corruptible, à plus forte raison la disposition qui se trouve en elle est également corruptible. Si donc elle n'est ni corps, ni âme, elle est nécessairement intellect ; c'est ce qui apparaît de leurs propos. Mais si elle est intellect elle existera en acte de la manière dont elle est capable. Or, cela est impossible, car être en puissance et être en acte sont deux choses contradictoires.

De cette conséquence on ne peut s'échapper en posant une partie de cette matière comme puissance, et une autre [en] acte, puisque la forme n'est pas divisible selon l'existence, sinon par accident ; ou bien en posant que le changement dans la substance est du même genre que le changement dans la quantité, mais cela est impossible. C'est pourquoi il faut que celui qui pose ces intelligibles comme éternels ne leur attribue une matière que par métaphore...

Ils sont tombés en cette erreur lorsqu'ils ont voulu concilier la doctrine de Platon avec celle d'Aristote. En effet, ils ont trouvé qu'Aristote pose qu'il y a trois sortes d'intellect : 1) un intellect hylique ; 2) un intellect par *habitus (bi al-malakah)* qui est l'entéléchie de cet intellect hylique, et 3) un troisième qui le fait passer de la puissance à l'acte, à savoir l'intellect agent — comme c'est le cas des autres choses physiques. Avec ça ils ont cru que ces intelligibles sont éternels. [Pour faire cette

conciliation] ils ont voulu interpréter le propos d'Aristote dans le sens de ces choses contradictoires. C'est pourquoi quand Alexandre [d'Aphrodise] faisait des réserves, il paraissait que son opinion fut en désaccord avec leurs opinions. Mais nous laissons ça de côté pour ceux qui se consacreront à l'examen de la doctrine d'Aristote à ce sujet »[1].

Dans une sorte d'appendice à ce chapitre sur la « faculté rationnelle », qui se trouve dans le manuscrit de la Biblioteca Nacional de Madrid, mais n'existe pas dans le manuscrit du Dâr al-Kutub au Caire (nº 5 ḥikmah), Ibn Rushd se ravise et dit : « ce que j'ai dit de l'intellect hylique fut ce que je pensais jadis. Mais quand j'ai examiné de près les dires d'Aristote, il m'est apparu que l'intellect hylique ne peut pas contenir en sa substance susceptible de puissance aucune chose en acte, je veux dire une forme quelconque, car s'il était ainsi, il ne pourrait admettre toutes les formes. Quant aux notions imaginatives, elles sont celles dont le rapport avec l'intellect hylique est celui du sensible avec le sens, c'est-à-dire du visible avec la vue, et non pas celui de l'œil avec la vue c'est-à-dire l'objet, comme nous l'avons dit dans ce livre. Celui qui le premier l'a dit fut Abû Bakr ibn al-Ṣâ'igh, et c'est lui qui nous a induit en erreur. Tout cela, je l'ai montré dans mon commentaire sur le livre d'Aristote : *De Anima*. Celui qui veut connaître mon opinion véritable sur cette question doit recourir à ce livre (c'est-à-dire : *Grand Commentaire du De Anima*). C'est Dieu qui nous guide à la vérité. »[2].

Voici ce qu'Ibn Rushd dit dans ce *Grand Commentaire du De Anima :*

« Dicamus quod forte iste questiones sunt que induxerunt Avempeche ad hoc dicendum in intellectu materiali. Sed quod accidit ei impossibile manifestum est. Intentiones enim ymaginate sunt moventes intellectum, non mote. Declaratur enim quod sunt illud cuius proportio ad virtutem distinctivam rationabilem est sicut proportio sensati ad sentiens, non sicut sentientis ad habitum qui est sensus. Et si esset recipiens intellecta, tunc res reciperet se, et movens esset motum. Et iam declaratum est quod intellectus materialis impossibile est ut habeat formam in actu, cum substantia et natura eius est ut recipiat formas secundum quod sunt forme. »[3].

Mais revenons au *Commentaire Moyen du De Anima*. Après cette glose où il avoue que son erreur vient d'Ibn Bâjjah (= Abû Bakr ibn al-Ṣâ'igh), Ibn Rushd, toujours dans cet appendice qui ne se trouve que dans

(1) Ibn Rushd : *Commentaire moyen sur De Anima*, pp. 81-83, éd. de Heyderabad, 1366 h. (1947 J.-C.).

(2) Ibn Rushd : *Talkhîs kitâb al-nafs*, p. 90, éd. Al-Ahwânî, Le Caire, 1950 ; ce passage ne se trouve pas dans l'édition de Heyderabad, conforme au manuscrit du Caire.

(3) Averrois Cordubensis : *Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima Libros*, p. 398 ; recensuit F. Stuart Crawford. The Mediaeval Academy of America, Cambridge, Massachusetts, 1953.

le manuscrit de Madrid, résume la pensée d'Ibn Bâjjah à ce sujet. Voici ce résumé : « Les hommes sont de deux sortes : *bienheureux* et *masse*. Quant à la masse, il n'est pas possible que ce que deux d'entre eux intelligent soit un numériquement, car de cela découlent plusieurs impossibilités : parmi lesquelles : le fait que l'homme existerait avant son existence, que la science serait une réminiscence, que l'instruction selon la méthode naturelle ne profiterait pas qualitativement mais quantitativement, de sorte que tous les intelligibles existeraient en fait chez Aristote par exemple comme chez n'importe qui parmi la masse. Bref, il est manifeste, de ce qui précède, que le même intelligible serait multiple numériquement proportionnellement au nombre de cette classe d'hommes, par suite de la nécessité de la connexion des formes spirituelles multiples. Quant aux *bienheureux* qui sont à l'apogée de leur perfection, leur cas est le contraire ; je veux dire qu'il n'est pas possible que deux hommes soient bienheureux en tant qu'ils sont à l'apogée de leur perfection. Car, si nous posons que le bonheur consiste en l'acquisition, par l'intellect en acte et *in habitu*, de sa dernière perfection, et qu'il soit démontré que cet intellect se multiplie selon le nombre de personnes, et que nous supposions deux bienheureux de cette manière, il faudra nécessairement qu'il y ait pour l'intellect de celui-ci et l'intellect de celui-là un seul intelligible pour chacun d'eux ; car chacun d'eux a un seul intelligible. Si l'intelligible chez l'un des deux bienheureux est autre que l'intelligible qui est chez l'autre, il faut que pour ces deux intelligibles il y ait un seul intelligible chez chacun d'eux. Si nous ne mettons pas cet intelligible pour eux, il s'appliquera à lui ce qui s'est appliqué au premier, et cela irait *ad infinitum*, ou bien la conception des bienheureux aboutira à une seule conception unique à tous les points de vue, où il n'y a aucune multiplicité ; mais il est impossible que cela puisse aller *ad infinitum*, car il faudrait alors que la dernière perfection n'existe pas. En effet, la dernière perfection doit être un acte pur, exempt de toute puissance, ni première ni dernière. Il semble que la puissance de conception de cet intellect, et la conception de (l'intellect) *in habitu* se disent par homonymie.

Abû Bakr ibn al-Ṣâ'igh (= Ibn Bâjjah) a une autre méthode que celle-ci, méthode que nous avons résumée ailleurs. Cette méthode est, ma foi, démonstrative.

Mais comment l'homme s'élève à cette perfection, (Ibn Bâjjah) dit à ce sujet que les intelligibles sont de plusieurs rangs : le premier est celui de la masse, ce sont les intelligibles pratiques ; et il est évident qu'ils sont engendrés et corruptibles, puisqu'ils sont en connexion avec les formes imaginatives, comme nous l'avons déjà dit. Le deuxième est celui des intelligibles théoriques. Ceux-ci sont aussi de plusieurs rangs : parmi eux se trouvent les intelligibles des choses mathématiques ; ce sont des intelligibles imparfaits, puisqu'ils ne sont pas conçus tels qu'ils sont dans leur être ; ils s'appuient sur les exemples de ses individuations ; aussi ces intelligibles mathématiques sont-ils comme s'ils étaient inventés.

Parmi eux aussi, se trouvent les intelligibles de la physique. Ils sont plus nobles que ceux-là, puisque leurs objets sont d'une plus parfaite existence, et sont plus proches des choses individuées. Tous ont ceci de commun, à savoir que leurs objets s'appuient sur les images de leurs individus, comme c'est le cas des intelligibles pratiques. La différence entre eux est que la préoccupation de la masse concernant les intelligibles pratiques est en vue de leurs individus sensibles, tandis que c'est le contraire pour la science théorique : c'est-à-dire que sa préoccupation concernant les individus est en vue des intelligibles eux-mêmes.

Les intelligibles de la physique diffèrent selon la différence des objets sur lesquels ils s'appuient : les uns ont des objets purement matériels, comme l'intelligible du lourd et du léger et les formes de tempérament ; les autres ont des objets spirituels, comme l'intelligible de la faculté imaginative, et des autres facultés de l'âme. Mais tous ces intelligibles ont en commun qu'ils sont les intelligibles des choses individuelles, qui n'ont pas d'existence en elles-mêmes, à moins que nous les intelligions.

(Ibn Bâjjah) dit : lorsque le physicien s'élève à un autre degré, et qu'il examine les intelligibles qui ne sont pas existants, et qui sont les formes séparées, il intelligera alors des intelligibles qui ne sont pas du tout corruptibles, puisque ce qu'il intelligera de ceux-ci ne s'appuie pas sur des objets et n'a pas d'objets.

Voilà la méthode suivie par Abû Bakr (Ibn al-Ṣâ'igh = Ibn Bâjjah) pour prouver la possibilité de l'existence de cette connexion avec l'intellect actif et montrer comment est cette existence »[1].

Ibn Rushd complète la méthode d'Ibn Bâjjah, en se demandant si les intelligibles dont les objets ne sont pas matériels, et dont s'occupe la métaphysique, sont éternels. En effet, en métaphysique nous regardons ces intelligibles comme ayant une existence plus noble que celle des intelligibles dont les objets sont matériels. Il passe alors à la question de la connexion entre l'homme et l'intellect actif. Il examine d'abord si c'est par une perfection naturelle ou par une perfection non-naturelle qu'on atteint cet état de connexion. Si c'est par une perfection non-naturelle, c'est-à-dire divine comme disent les uns, il faut se demander comment une perfection non-naturelle peut exister pour un être naturel. Il semble que ce n'est pas une perfection naturelle, sinon toutes les autres facultés de l'âme et les intelligibles hyliques auraient leur part dans l'existence de cette perfection. Puisque cette perfection n'est pas naturelle, il ne reste plus que de dire que cette perfection est perfection dans le sens où on dit que les formes séparées sont une perfection des corps ronds.

« Si on examine, dit Ibn Rushd, l'état de l'homme dans cette connexion, il paraîtra que c'est une des merveilles de la nature, et qu'il lui arrive d'être comme s'il était composé de ce qui est éternel et de ce qui est corruptible, à la manière de l'existence des intermédiaires entre les genres

(1) Ibn Rushd : *Talkhîs kitâb al-nafs*, pp. 90-92, éd. Al-Ahwânî, Le Caire, 1950.

correspondants, par exemple l'intermédiaire entre la plante et l'animal, entre l'animal et l'homme ce genre d'être serait distinct de l'être qui est propre à l'homme en tant qu'homme. Dans cet état il adviendrait aux autres facultés de l'âme un étonnement, un bouleversement, et en général une suspension des actes naturels comme si les âmes (de ces gens qui sont dans cet état) étaient montées. Bref, c'est un don divin.

Cet état d'union est ce à quoi aspirent les mystiques. Il est évident qu'ils ne l'ont jamais atteint, puisque pour y arriver il faut connaître les sciences théoriques. Ils n'en perçoivent que quelque chose qui est semblable à cette perception, par exemple l'union des trois facultés, et d'autres choses expliquées dans le livre du *De Sensu et Sensato*. La ressemblance entre les deux consiste en ceci : qu'il y a une suspension des sens et un rejet des autres facultés de l'âme. Aussi cet état est-il comme une perfection divine de l'homme ; en effet, la perfection naturelle consiste (pour l'homme) en ce qu'il acquiert les *habitus* qui sont énumérés dans le livre *De la Démonstration*. Aussi la force est-elle dite par homonymie, c'est-à-dire la force d'acquérir la perfection naturelle et la perfection divine. Car la force d'acquérir la dernière perfection divine ne contient aucune notion de la force hylique, ni la multiplicité indivdiuelle. C'est pour cette notion de l'existence d'une telle force, que les Anciens ont supposé que cela exista en l'homme dès sa naissance ; aussi disent-ils que cet état fut caché par l'humidité. La différence entre les deux forces c'est que la force naturelle, si elle existe en fait, alors existe ce qui n'était pas encore existant, tandis que pour cette force (dont nous parlons) si elle existe en fait, l'achèvement viendra par la complétion. Par ce rapport l'intellect actif est appelé acquis. »[1].

Pour bien comprendre la théorie de l'intellect chez Ibn Rushd, il faut reproduire *in extenso* son grand commentaire sur le passage relatif à l'intellect dans le livre 3 du *De Anima* d'Aristote. Puisque le texte arabe est, jusqu'à présent au moins, perdu, nous sommes réduits à recourir à la traduction latine de Michel Scot, faite directement sur l'arabe[2]. Voici ce texte capital :

« 5. *Et sic non habebit naturam nisi istam, scilicet quod est possibilis. Illud igitur de anima quod dicitur intellectus (et dico intellectum illud per quod distinguimus et cogitamus) non est in actu aliquod entium antequam intelligat.* [*De Anima*, III, c. IV, p. 429 a 21-24.]

Cum declaravit quod intellectus materialis non habet aliquam formam

(1) Ibn Rushd : Talkhîs kitâb al-nafs *(Commentaire moyen du De Anima)*, pp. 94-95, éd. Ahmad Fu'âd al-Ahwânî, Le Caire, 1950.

(2) La traduction hébraïque n'a aucune valeur, puisqu'elle est faite d'après la traduction latine de Michel Scot, comme l'a montré Samuel Rosenblatt, et l'a confirmé F. Stuart Crawford (voir son Introduction à son édition du *Grand Commentaire du De Anima*, pp. XI-XII. The Mediaeval Academy of America, Cambridge, Massachusetts, 1953). Nous reproduisons ce texte d'après cette remarquable édition de F. Stuart Crawford.

materialium, incepit diffinire ipsum hoc modo, et dixit quoniam non habet naturam secundum hoc nisi naturam possibilitatis ad recipiendum formas intellectas materiales. Et dixit : *Et sic nullam habet naturam*, etc. Idest, illud igitur ex anima quod dicitur intellectus materialis nullam habet naturam et essentiam qua constituatur secundum quod est materialis nisi naturam possibilitatis, cum denudetur ab omnibus formis materialibus et intelligibilibus.

Deinde dixit : *et dico intellectum*, etc. Idest, et intendo per *intellectum* hic virtutem anime que dicitur intellectus vere, non virtutem que dicitur intellectus large, scilicet virtutem ymaginativam, in lingua Greca, sed virtutem qua distinguimus res speculativas et cogitamus in rebus operativis futuris. Deinde dixit : *non est in actu aliquod entium antequam intelligat*. Idest, diffinitio igitur intellectus materialis est illud quod est in potentia omnes intentiones formarum materialium universalium, et non est in actu aliquod entium antequam intelligat ipsum.

Et cum ista est diffinitio intellectus materialis, manifestum est quod differt apud ipsum a prima materia in hoc quod iste est in potentia omnes intentiones formarum universalium materialium, prima autem materia est in potentia omnes iste forme sensibiles non cognoscens neque comprehendens. Et causa propter quam ista natura est distinguens et cognoscens, prima autem materia neque cognoscens neque distinguens, est quia prima materia recipit formas diversas, scilicet individuales et istas, ista autem recipit formas universales. Et ex hoc apparet quod ista natura non est aliquid hoc, neque corpus neque virtus in corpore ; quoniam, si ita esset, tunc reciperet formas secundum quod sunt diversa et ista, et si ita esset, tunc forme existentes in ipsa essent intellecte in potentia, et sic non distingueret naturam formarum secundum quod sunt forme, sicut est dispositio in formis individualibus, sive spiritualibus sive corporalibus. Et ideo necesse est, si ista natura que dicitur intellectus recipit formas, ut recipiat formas modo alio receptionis ab eo secundum quem iste materie recipiunt formas quarum conclusio a materia est terminatio prime materie in eis. Et ideo non est necesse ut sit de genere materiarum istarum in quibus forma est inclusa, neque ipsa prima materia. Quoniam, si ita esset, tunc receptio in eis esset eiusdem generis ; diversitas enim nature recepti facit diversitatem nature recipientis. Hoc igitur movit Aristotelem ad imponendum hanc naturam que est alia a natura materie et a natura forme et a natura congregati.

Et hoc idem induxit Theofrastum et Themistium et plures expositores ad opinandum quod intellectus materialis est substantia neque generabilis neque corruptibilis. Omne enim generabile et corruptibile est hoc ; sed iam demonstratum est quod iste non est hoc, neque corpus neque forma in corpore. Et induxit eos ad opinandum, cum hoc, quod ista est sententia Aristotelis. Ista enim intentio, scilicet quod iste intellectus est talis, bene apparet intuentibus demonstrationem Aristotelis et sua verba ; de demonstratione autem secundum quod exposuimus ; de verbis vero quia dixit ipsum esse non passivum, et dixit ipsum esse separabile et simplex. Hec enim tria verba usitantur in eo ab Aristotele, et non est rectum, immo est remotum, uti aliquo eorum in doctrina demonstrativa de generabili et corruptibili.

Sed cum post viderunt Aristotelem dicere quod necesse est, si intellectus in potentia est, ut etiam intellectus in actu sit, scilicet agens (et est illud quod extrahit illud quod est in potentia de potentia in actum), et ut intellectus sit extractus de potentia in actum (et est ille quem intellectus agens ponit in intellectum materialem secundum quod artificium ponit formas artificiales in materia artificis), et cum post hoc viderunt, opinati sunt quod iste tertius intellectus, quem ponit intellectus agens in intellectum recipientem materialem (et est intellectus speculativus), necesse est ut sit eternus ; cum enim recipiens fuerit eternum et agens eternum, necesse est ut factum sit eternum necessario. Et quia opinati sunt hoc, contingit ut in rei veritate non sit intellectus agens, neque factum, cum agens et factum non intelligantur nisi cum generatione in tempore. Aut dicatur quod dicere hoc *agens* et hoc *factum* non est nisi secundum similitudinem, et quod intellectus speculativus nichil aliud est nisi perfectio intellectus materialis per intellectum agentem, ita quod speculativus sit aliquod compositum ex intellectu materiali et intellectu qui est in actu ; et hoc quod videtur, quod intellectus agens quandoque intelligit quando fuerit copulatus nobis, et quandoque non intelligit, accidit ei propter mixtionem, scilicet propter mixtionem eius cum intellectu materiali ; et quod ex hoc modo tantum fuit coactus Aristoteles ad ponendum intellectum materialem, non quia intelligibilia speculativa sunt generata et facta.

Et confirmaverunt hoc per hoc quod propalavit Aristoteles quod intellectus agens existit in anima nobis, cum videmur denudare formas a materiis primo, deinde intelligere eas. Et denudare eas nichil aliud est nisi facere eas intellectas in actu postquam erant in potentia, quemadmodum comprehendere eas nichil aliud est quam recipere eas.

Et cum viderunt hanc actionem que est creare intellecta et generare ea esse reversam ad nostram voluntatem, et augmentabilem in nobis secundum augmentationem intellectus qui est in nobis, scilicet speculativi, et iam fuit declaratum quod intellectus qui creat et generat intelligibilia et intellecta est intelligentia agens, ideo dixerunt quod intellectus qui est in habitu est iste intellectus, sed accidit ei debilitas quandoque, et quandoque additio, propter mixtionem. Hoc igitur movit Theofrastum et Themistium et alios ad opinandum hoc de intellectu speculativo, et ad dicendum quod hec erat opinio Aristotelis.

Et super hoc sunt questiones non pauce. Quarum prima est quod hec positio contradicit huic quod Aristoteles posuit, scilicet quod proportio intellecti in actu ad intellectum materialem est sicut proportio sensati ad sentiens. Et contradicit veritati in se. Si enim formare per intellectum esset eternum, oporteret ut formatum per intellectum esset eternum,

quapropter necesse esset ut forme sensibiles essent intellecte in actu extra animam, et non materiales omnino ; et hoc est contra hoc quod invenitur in istis formis.

Et etiam Aristoteles aperte dicit in hoc libro quod proportio istius virtutis distinguentis rationabilis ad intentiones formarum ymaginatarum est sicut proportio sensuum ad sensata ; et ideo anima nichil intelligit sine ymaginatione, quemadmodum sensus nichil sentiunt sine presentia sensibilis. Si igitur intentiones quas intellectus comprehendit ex formis ymaginatis essent eterne, tunc intentiones virtutum ymaginativarum essent eterne. Et si iste essent eterne, tunc sensationes essent eterne ; sensationes enim sunt de hac virtute sicut intentiones ymaginabiles de virtute rationabili. Et si sensationes essent eterne, tunc sensata essent eterna, aut sensationes essent intentiones alie ab intentionibus rerum existentium extra animam in materia. Impossibile enim est ponere eas easdem intentiones quandoque eternas et quandoque corruptibiles, nisi esset possibile quod natura corruptibilis transmutaretur et reverteretur eterna. Et ideo necesse est, si iste intentiones que sunt in anima fuerint generabilium et corruptibilium, ut ille etiam sint generabiles et corruptibiles. Et in hoc fuit prolixus sermo in alio loco.

Hoc igitur est unum impossibilium que videntur contradicere huic opinioni, scilicet huic quod posuimus quod intellectus materialis est virtus non facta de novo. Existimatur enim quod impossibile est ymaginari quomodo intellecta erunt facta, et ista non erit facta ; quando enim agens fuerit eternum et patiens fuerit eternum, necesse est ut factum sit eternum. Et etiam, si posuerimus factum esse generatum (et est intellectus qui est in habitu), quomodo possumus dicere in eo quod generat et creat intellecta ?

Et est secunda questio magis difficilis valde. Et est quod, si intellectus materialis est prima perfectio hominis, ut declaratur de diffinitione anime, et intellectus speculativus est postrema perfectio, homo autem est generabilis et corruptibilis et unus in numero per suam postremam perfectionem ab intellectu, necesse est ut ita sit per suam primam perfectionem, scilicet quod per primam perfectionem de intellectis sim alius a te, et tu alius a me (et si non, tu esses per esse mei, et ego per esse tui, et universaliter homo esset ens antequam esset, et sic homo non esset generabilis et corruptibilis in eo quod homo, sed, si fuerit, erit in eo quod animal). Existimatur enim quod, quemadmodum necesse est quod, si prima perfectio fuerit aliquid hoc et numerabilis per numerationem individuorum, ut postrema perfectio sit huiusmodi, ita etiam necesse est econtrario, scilicet quod, si postrema perfectio est numerata per numerationem individuorum hominum, ut prima perfectio sit huiusmodi.

Et alia multa contingunt impossibilia huic positioni. Quoniam, si prima perfectio esset eadem omnium hominum, et non numerata per numerationem eorum, contingeret quod, cum ego acquirerem aliquod intellectum, et tu etiam acquireres illud idem, et quando ego oblivisscerer aliquod intellectum, ut tu etiam. Et alia multa impossibilia contingunt huic positioni. Existimatur enim quod nulla differentia est inter utranque positionem in hoc quod contingit de impossibili, scilicet ex hoc quod ponimus quod postrema et prima perfectio sunt huiusmodi, scilicet non numerate per numerationem individuorum. Et cum nos fugerimus omnia ista impossibilia, continget nobis ponere quod prima perfectio est hec intentio, scilicet individualis in materia et numerata per numerationem individuorum hominis et generabilis et corruptibilis. Et iam declaratum est ex demonstratione Aristotelis predicta quod non est aliquid hoc, neque corpus neque virtus in corpore. Quomodo igitur possumus evadere ab hoc errore, aut qualis est via dissolutionis istius questionis ?

Alexander autem sustentatur super hunc sermonem postremum, et dicit quod magis convenit Naturalibus, scilicet sermonem concludentem quod intellectus materialis est virtus generata, ita quod existimamus de eo quod opinatur et in aliis virtutibus anime, esse preparationes factas in corpore per se a mixtione et complexione. Et dicit hoc non esse inopinabile, scilicet ut ex mixtione elementorum fiat tale esse nobile mirabile, licet sit remotum a substantia elementorum propter maximam mixtionem.

Et dat testimonium super hoc esse possibile ex hoc quod apparet quod compositio que primo cecidit in elementis, scilicet compositio quatuor qualitatum simplicium, cum hoc quod est parva illa compositio, est causa maxime diversitatis, in tantum quod unum est ignis et aliud est aer.

Et cum ita sit, non est remotum ut per multitudinem compositionis que est in homine et in animalibus fiant illic virtutes diverse in tantum a substantiis elementorum.

Et hoc aperte et universaliter propalavit in initio libri sui de Anima, et precepit ut considerans primo de anima debeat prescire mirabilia compositionis corporis hominis. Et dixit etiam in tractatu quem fecit de Intellectu secundum opinionem Aristotelis quod intellectus materialis est virtus facta a complexione. Et hec sunt verba eius :

Cum igitur ex hoc corpore, quando fuerit mixtum aliqua mixtione, generabitur aliquid ex universo mixti ita quod sit aptum ut sit instrumentum istius intellectus qui est in hoc mixto, cum existit in omni corpore, et istud instrumentum est etiam corpus, tunc dicetur esse intellectus in potentia; et est virtus facta a mixtione que cecidit in corporibus, preparata ad recipiendum intellectum qui est in actu.

Et ista opinio in substantia intellectus materialis maxime distat a verbis Aristotelis et ab eius demonstratione ; a verbis autem ubi dicit quod intellectus materialis est separabilis, et quod non habet instrumentum corporale, et quod est simplex et non patiens, idest non transmutabilis, et ubi laudat Anaxagoram in hoc quod dixit quod est non mixtus cum corpore ; a demonstratione vero sicut scitum est in hoc quod scripsimus.

Alexander autem exponit demonstrationem Aristotelis a qua conclusit intellectum materialem esse non passivum, neque aliquid hoc, neque

corpus neque virtutem in corpore, ita quod intendebat ipsam preparationem, non subiectum preparationis. Et ideo dicit in suo libro de Anima quod intellectus materialis magis assimilatur preparationi que est in tabula non scripta quam tabule preparate ; et dicit quod ista preparatio potest dici vere quod non est aliquid hoc, neque corpus neque virtus in corpore, et quod non est passiva.

Sed hoc quod dixit Alexander nichil est. Hoc enim vere dicitur de omni preparatione, scilicet quod neque est corpus neque forma hec in corpore. Quare igitur appropriavit Aristoteles hoc preparationi que est in intellectu inter alias preparationes, si non intendebat demonstrare nobis substantiam preparati sed substantiam preparationis? Sed impossibile est dicere quod preparatio est substantia, cum hoc quod dicimus quod subiectum istius preparationis neque est corpus neque virtus in corpore. Et est illud quod conclusit demonstratio Aristotelis alia intentio ab ea secundum quam dicitur quod preparatio neque est corpus neque virtus in corpore.

Et hoc manifestum est ex demonstratione Aristotelis. Propositio enim dicens quod omne recipiens aliquid necesse est ut in eo non existat in actu aliquid ex natura recepti manifesta est ex eo quod substantia preparati et natura eius querit habere hoc predicatum secundum quod est preparatum. Preparatio enim non est recipiens, sed esse preparationis a recipiente est sicut accidentis proprii. Et ideo, cum fuerit receptio, non erit preparatio, et remanebit recipiens. Et hoc manifestum est et intellectum ab omnibus expositoribus ex demonstratione Aristotelis.

Aliquid enim esse non corpus neque virtutem in corpore dicitur quatuor modis diversis. Quorum unus est subiectum intellectorum, et est intellectus materialis, cuius esse demonstratum est quid sit. Secundum est ipsa preparatio existens in materiis, et est propinquum modo secundum quem dicitur quod privatio simpliciter neque est corpus neque virtus in corpore. Tertium autem est prima materia, cuius etiam esse demonstratum est. Quartum est forme abstracte, quarum esse est etiam demonstratum. Et omnia ista sunt diversa.

Et induxit Alexandrum ad hanc expositionem remotam manifesti erroris fugere, scilicet a questionibus predictis. Et videmus etiam Alexandrum sustentati in hoc quod prima perfectio intellectus debet esse virtus generata super universales sermones dictos in diffinitione anime, scilicet quia est prima perfectio corporis naturalis organici. Et dicit quod ista diffinitio est vera de omnibus partibus anime eadem intentione. Et dat rationem super hoc : quoniam dicere quod omnes partes anime sunt forme est univocum, aut prope, et quia forma, in eo quod est finis habentis formam, impossibile est ut separetur, necesse est, cum prime perfectiones anime sint forme, quod non separentur. Et per hoc destruit ut in primis perfectionibus anime sit perfectio separata, sicut dicitur de nauta cum nave, aut universaliter erit in ea aliqua pars que dicitur perfectio intentione diversa ab intentione qua dicitur in aliis. Et hoc quod ipse fingit

quod manifestum est de sermonibus universalibus in anima, manifeste dixit Aristoteles quod hoc non est manifestum in omnibus partibus anime ; dicere enim *formam* et *primam perfectionem* est dicere equivoce de anima rationali et de aliis partibus anime.

Abubacher autem videtur intendere in manifesto sui sermonis quod intellectus materialis est virtus ymaginativa secundum quod est preparata ad hoc quod intentiones que sunt in ea sint intellecte in actu, et quod non est alia virtus subiecta intellectis preter istam virtutem. Abubacher autem videtur intendere istud fugiendo impossibilia contingentia Alexandro, scilicet quod subiectum recipiens formas intellectas est corpus factum ab elementis, aut virtus in corpore ; quoniam, si ita fuerit, continget aut ut esse formarum in anima sit esse earum extra animam, et sic anima erit non comprehensiva, aut ut intellectus habeat instrumentum corporale, si subiectum ad intellecta sit virtus in corpore, sicut est de sensibus.

Et magis inopinabile de opinione Alexandri est hoc quod dixit quod prime preparationes ad intellecta et ad alias postremas perfectiones de anima sunt res facte a complexione, non virtutes facte a motore extrinseco ut est famosum ex opinione Aristotelis et omnium Peripateticorum. Ista enim opinio in virtutibus anime comprehensivis, si est secundum quod nos intelleximus, est falsa. A substantia enim elementorum et a natura eorum non potest fieri virtus distinguens comprehensiva ; quoniam, si esset possibile ut a natura eorum et sine extrinseco motore fierent tales virtutes, tunc esset possibile ut postrema perfectio, que est intellecta, esset aliquod factum a substantia eorum elementorum ut color et sapor fiunt. Et ista opinio est similis opinioni negantium causas agentes et non concedentium nisi causas materiales ; et sunt illi qui dicunt casum. Sed Alexander est maioris nobilitatis quam ut credat hoc ; sed questiones que opponebantur ei in intellectu materiali coegerunt ipsum ad hoc.

Revertamur igitur ad nostrum, et dicamus quod forte iste questiones sunt que induxerunt Avempeche ad hoc dicendum in intellectu materiali. Sed quod accidit ei impossibile manifestum est. Intentiones enim ymaginate sunt moventes intellectum, non mote. Declaratur enim quod sunt illud cuius proportio ad virtutem distinctivam rationabilem est sicut proportio sensati ad sentiens, non sicut sentientis ad habitum qui est sensus. Et si esset recipiens intellecta, tunc res reciperet se, et movens esset motum. Et iam declaratum est quod intellectus materialis impossibile est ut habeat formam in actu, cum substantia et natura eius est ut recipiat formas secundum quod sunt forme.

Et cum omnia que possunt dici in natura intellectus materialis videntur impossibilia, preter hoc quod dixit Aristoteles, cui etiam contingunt questiones non pauce ; quarum una est quod intellecta speculativa sunt eterna ; secunda autem est fortissima earum, scilicet quod postrema perfectio in homine sit numerata per numerationem individuorum hominis, et prima perfectio sit una in numero omnibus. Tertia autem est

questio Theofrasti, et est quod ponere quod iste intellectus nullam habet formam necessarium est, et ponere etiam ipsum esse aliquod ens necessarium est ; et si non, non esset receptio neque preparatio. Preparatio enim et receptio est ex hoc quod non inveniuntur in subiecto. Et cum est aliquod ens, et non habet naturam forme, remanet ut habeat naturam prime materie, quod est valde inopinabile ; prima enim materia neque est comprehensiva neque distinctiva. Et quomodo dicitur in aliquo cuius esse sit tale quod est abstractum?

Et cum omnia ista sint, ideo visum est michi scribere quod videtur michi in hoc. Et si hoc quod apparet michi non fuerit completum, erit principium complementi. Et tunc rogo fratres videntes hoc scriptum scribere suas dubitationes, et forte per illud invenietur verum in hoc, si nondum inveni. Et si inveni, ut fingo, tunc declarabitur per illas questiones. Veritas enim, ut dicit Aristoteles, convenit et testatur sibi omni modo.

Questio autem dicens quomodo intellecta speculativa erunt generabilia et corruptibilia et agens ea et recipiens erit eternum, et que est indigentia ad imponendum intellectum agentem et recipientem si non est illic aliquod generatum, illa questio non contingeret si non esset hic aliud quod est causa esse intellecta speculativa generata. Modo autem, quia ista intellecta constituuntur per duo, quorum unum est generatum et aliud non generatum, quod dictum fuit in hoc est secundum cursum naturalem. Quoniam, quia formare per intellectum, sicut dicit Aristoteles, est sicut comprehendere per sensum, comprehendere autem per sensum perficitur per duo subiecta, quorum unum est subiectum per quod sensus fit verus (et est sensatum extra animam), aliud autem est subiectum per quod sensus est forma existens (et est prima perfectio sentientis), necesse est etiam ut intellecta in actu habeant duo subiecta, quorum unum est subiectum per quod sunt vera, scilicet forme que sunt ymagines vere, secundum autem est illud per quod intellecta sunt unum entium in mundo, et istud est intellectus materialis. Nulla enim differentia est in hoc inter sensum et intellectum, nisi quia subiectum sensus per quod est verus est extra animam, et subiectum intellectus per quod est verus est intra animam. Et hoc dictum est ab Aristotele in hoc intellectu, ut videbitur post.

Et hoc subiectum intellectus quod est motor illius quoquo modo est illud quod reputavit Avempeche esse recipiens, quia invenit ipsum quandoque intellectum in potentia et quandoque intellectum in actu, et ista est dispositio subiecti recipientis, et existimavit conversionem.

Et ista proportionalitas magis invenitur perfecta inter subiectum visus quod movet ipsum et inter subiectum intellectus quod movet ipsum. Quemadmodum enim subiectum visus movens ipsum, quod est color, non movet ipsum nisi quando per presentiam lucis efficitur color in actu postquam erat in potentia, ita intentiones ymaginate non movent intellectum materialem nisi quando efficiuntur intellecte in actu postquam erant in potentia. Et propter hoc fuit necesse Aristoteli imponere intellectum agentem, ut videbitur post ; et est extrahens has intentiones de potentia in actum. Quemadmodum igitur color qui est in potentia non est prima perfectio coloris qui est intentio comprehensa, sed subiectum quod perficitur per istum colorem est visus, ita etiam subiectum quod perficitur per rem intellectam non est intentiones ymaginate que sunt intellecte in potentia, sed intellectus materialis est qui perficitur per intellecta ; et est cuius proportio ad ea est sicut proportio intentionis coloris ad virtutem visibilem.

Et cum omnia ista sint sicut narravimus, non contingit ut ista intellecta que sunt in actu, scilicet speculativa, ut sint generabilia et corruptibilia nisi propter subiectum per quod sunt vera, non propter subiectum per quod sunt unum entium, scilicet intellectum materialem.

Questio autem secunda, dicens quomodo intellectus materialis est unus in numero in omnibus individuis hominum, non generabilis neque corruptibilis, et intellecta existentia in eo in actu (et est intellectus speculativus) numeratus per nun erationem individuorum hominum, generabilis et corruptibilis per generationem et corruptionem individuorum, hec quidem questio valde est difficilis, et maximam habet ambiguitatem.

Si enim posuerimus quod iste intellectus materialis est numeratus per numerationem individuorum hominum, continget ut sit aliquid hoc, aut corpus aut virtus in corpore. Et cum fuerit aliquid hoc, erit intentio intellecta in potentia. Intentio autem intellecta in potentia est subiectum movens intellectum recipientem, non subiectum motum. Si igitur subiectum recipiens fuerit positum esse aliquid hoc, continget ut res recipiat seipsam, ut diximus, quod est impossibile.

Et etiam, si concesserimus ipsam recipere seipsam, contingeret ut reciperet se secundum quod diversa. Et sic erit virtus intellectus eadem cum virtute sensus, aut nulla differentia erit inter esse forme extra animam et in anima. Hec enim materia individualis non recipit formas nisi hs eat individuales. Et hoc est unum eorum que attestantur Aristotelem opinari quod iste intellectus non est intentio individualis.

Et si posuerimus quod non numeratur per numerationem individuorum, continget ut proportio eius ad omnia individua existentia in sua perfectione postrema in generatione sit eadem, unde necesse est, si aliquod istorum individuorum acquisierit rem aliquam intellectam, ut illa acquiratur ab omnibus illorum. Quoniam, si continuatio illorum individuorum est propter continuationem intellectus materialis cum eis, quemadmodum continuatio hominis cum intentione sensibili est propter continuationem prime perfectionis sensus cum eo qui est recipiens intentionem sensibilem (continuatio autem intellectus materialis cum omnibus hominibus existentibus in actu in aliquo tempore in perfectione eorum postrema debet esse eadem continuatio ; nichil enim facit alietatem proportionis continuationis inter hec duo continua), si, inquam, hoc ita est, necesse est, cum tu acquisieris aliquod intellectum, ut ego etiam acquiram illud intellectum ; quod est impossibile.

Et indifferenter sive posueris quod postrema perfectio generata in unoquoque individuo est subiecta isti intellectui, scilicet per quam copulatur intellectus materialis, et est ex ea quasi forma separabilis a suo subiecto cum quo continuatur, si aliquid est tale, et sive posueris eam perfectionem esse virtutem virtutum anime aut virtutum corporis, idem est in sequendo impossibile.

Et ideo opinandum est quod, si sint aliqua animata quorum prima perfectio est substantia separata a suis subiectis, ut existimatur de corporibus celestibus, quod impossibile est ut inveniatur ex una specie eorum plus uno individuo. Quoniam, si ex eis, scilicet ex eadem specie, inveniretur plusquam unum individuum, v. g. de corpore moto ab eodem motore, tunc esse eorum esset ociosum et superfluum, cum motus eorum esset propter eandem intentionem in numero, v. g. quod esse plus una navi in numero uni naute in eadem hora est ociosum, et similiter esse plus uno instrumento in numero uni artifici eiusdem speciui instrumentorum est ociosum.

Et hec est intentio eius quod fuit dictum in primo de Celo et Mundo, scilicet quod, si esset alius mundus, esset aliud corpus celeste ; et si esset aliud corpus celeste, haberet alium motorem in numero a motore istius corporis celestis ; et si hoc esset, tunc motor corporis celestis esset materialis et numeratus per numerationem corporum celestium, scilicet quia impossibile est quod unicus motor in numero sit duorum corporum diversorum in numero. Et ideo artifex non utitur plus uno instrumento, cum ab eo non proveniat nisi unica actio. Et universaliter existimatur quod impossibilia contingentia huic positioni contingunt huic quod ponimus quod intellectus qui est in habitu est unus in numero. Et iam enumaravit plura eorum Avempeche in sua epistola quam appellavit Continuationem Intellectus cum Homine. Et cum ita sit, qualis igitur est via ad dissolvendum hanc questionem difficilem ?

Dicamus igitur quod manifestum est quod homo non est intelligens in actu nisi propter continuationem intellecti cum eo in actu. Et est etiam manifestum quod materia et forma copulantur adinvicem ita quod congregatum ex eis unicum, et maxime intellectus materialis et intentio intellecta in actu ; quod enim componitur ex eis non est aliquod tertium aliud ab eis sicut est de aliis compositis ex materia et forma. Continuatio igitur intellecti cum homine impossibile est ut sit nisi per continuationem alterius istarum duarum partium cum eo, scilicet partis que est de eo quasi materia, et partis que est de ipso (scilicet intellecto) quasi forma.

Et cum declaratum est ex predictis dubitationibus quod impossibile est ut intellectum copuletur cum unoquoque hominum et numeretur per numerationem eorum per partem que est de eo quasi materia, scilicet intellectum materialem, remanet ut continuatio intellectorum cum nobis hominibus sit per continuationem intentionis intellecte cum nobis (et sunt intentiones ymaginate), scilicet partis que est in nobis de eis aliquo modo quasi forma. Et ideo dicere puerum esse intelligentem in potentia

potest intelligi duobus modis, quorum unus est quia forme ymaginate que sunt in eo sunt intellecte in potentia, secundus autem est quia intellectus materialis, qui innatus est recipere intellectum illius forme ymaginate, est recipiens in potentia et continuatus cum nobis in potentia.

Declaratum est igitur quod prima perfectio intellectus differt a primis perfectionibus aliarum virtutum anime, et quod hoc nomen *perfectio* dicitur de eis modo equivoco, econtrario ei quod existimavit Alexander. Et ideo dixit Aristoteles in diffinitione anime quod est perfectio prima corporis naturalis organici, quod nondum est manifestum utrum per omnes virtutes perficitur corpus eodem modo, aut est ex eis aliqua per quam corpus non perficitur, et si perficitur, erit alio modo.

Preparatio autem que est in virtute ymaginativa intellectorum similis est preparationibus que sunt in aliis virtutibus anime, scilicet perfectionibus primis aliarum virtutum anime, secundum hoc quod utraque preparatio generatur per generationem individui, et corrumpitur per corruptionem eius, et universaliter numeratur per numerationem eius.

Et differunt in hoc quod illa est preparatio in motore ut sit motor, scilicet preparatio que est in intentionibus ymaginatis ; secunda autem est preparatio in recipiente, et est preparatio que est in primis perfectionibus aliarum partium anime.

Et propter hanc similitudinem inter has duas preparationes existimavit Avempeche quod nulla est preparatio ad rem intellectam fiendam nisi preparatio existens in intentionibus ymaginatis. Et hee due preparationes differunt sicut terra a celo ; una enim est preparatio in motore ut sit motor, alia autem est preparatio in moto ut sit motum et recipiens.

Et ideo opinandum est, quod iam apparuit nobis ex sermone Aristotelis, quod in anima sunt due partes intellectus, quarum una est recipiens, cuius esse declaratum est hic, alia autem agens, et est illud quod facit intentiones que sunt in virtute ymaginativa esse moventes intellectum materialem in actu postquam erant moventes in potentia, ut post apparebit ex sermone Aristotelis ; et quod hee due partes sunt non generabiles neque corruptibiles ; et quod agens est de recipienti quasi forma de materia, ut post declarabitur.

Et ideo opinatus est Themistius quod nos sumus intellectus agens, et quod intellectus speculativus nichil est aliud nisi continuatio intellectus agentis cum intellectu materiali tantum. Et non est sicut existimavit, sed opinandum est quod in anima sunt tres partes intellectus, quarum una est intellectus recipiens, secunda autem est efficiens, tertia autem factum. Et due istarum trium sunt eterne, scilicet agens et recipiens ; tertia autem est generabilis et corruptibilis uno modo, eterna alio modo.

Quoniam, quia opinati sumus ex hoc sermone quod intellectus materialis est unicus omnibus hominibus, et etiam ex hoc sumus opinati quod species humana est eterna, ut declaratum est in aliis locis, necesse est ut intellectus materialis non sit denudatus a principiis naturalibus communibus toti speciei humane, scilicet primis propositionibus et

formationibus singularibus communibus omnibus ; hec enim intellecta sunt unica secundum recipiens, et multa secundum intentionem receptam.

Secundum igitur modum secundum quem sunt unica, necessario sunt eterna, cum esse non fugiat a subiecto recepto, scilicet motore, qui est intentio formarum ymaginatarum, et non est illic impediens ex parte recipientis. Generatio igitur et corruptio non est eis nisi propter multitudinem contingentem eis, non propter modum secundum quem sunt unica. Et ideo, cum in respectu alicuius individui fuerit corruptum aliquod intellectum primorum intellectorum per corruptionem sui subiecti per quod est copulatum cum nobis et verum, necesse est ut illud intellectum non sit corruptibile simpliciter, sed corruptibile in respectu uniuscuiusque individui. Et ex hoc modo possumus dicere quod intellectus speculativus est unus in omnibus.

Et cum consideratum fuerit de istis intellectis secundum quod sunt entia simpliciter, non in respectu alicuius individui, vere dicuntur esse eterna, et quod non intelliguntur quandoque et quandoque non, sed semper. Et quasi istud esse est eis medium inter esse amissum et esse remanens. Secundum enim multitudinem et diminutionem contingentem eis a postrema perfectione sunt generabilia et corruptibilia, et secundum quod sunt unica in numero sunt eterna.

Hoc erit si non fuerit positum quod dispositio in postrema perfectione in homine est sicut dispositio in intellectis communibus omnibus, scilicet quod esse mundanum non denudatur a tali individuo esse. Hoc enim esse impossibile non est manifestum ; immo dicens hoc potest habere rationem sufficientem et facientem animam quiescere. Quoniam, cum sapientiam esse in aliquo modo proprio hominum est, sicut modos artificiorum esse in modis propriis hominum, existimatur quod impossibile est ut tota habitatio fugiat a Philosophia, sicut opinandum est quod impossibile est ut fugiat ab artificiis naturalibus. Si enim aliqua pars eius caruerit eis, scilicet artificiis, v. g. quarta septentrionalis terre, non carebunt eis alie quarte, quia declaratum est quod habitatio est possibilis in parte meridionali sicut in septentrionali.

Forte igitur Philosophia invenitur in maiori parte subiecti in omni tempore, sicut homo invenitur ab homine et equus ab equo. Intellectus igitur speculativus est non generabilis neque corruptibilis secundum hunc modum.

Et universaliter ita est de intellectu agenti creante intellecta sicut de intellectu distinguenti recipiente. Quemadmodum enim intellectus agens nunquam quiescit a generando et creando simpliciter, licet ab hac, scilicet generatione, evacuatur aliquod subiectum, ita est de intellectu distinguenti.

Et hoc innuit Aristoteles in primo istius libri, cum dixit : *Et formare per intellectum et considerare sunt diversa ita quod intus corrumpatur aliquid aliud, ipsum autem in se nullam habet corruptionem.* Et intendit per *aliquid aliud* formas ymaginatas humanas. Et intendit per *formare per intellectum* receptionem que est semper in intellectu materiali, de qua intendebat dubitare in hoc tractatu et in illo, cum dixit : *Et non sumus memores, quia iste est non passivus; intellectus autem passivus est corruptibilis, et absque hoc nichil intelligit.*

Et intendit per *intellectum passivum* virtutem ymaginativam, ut post declarabitur. Et universaliter ista intentio apparuit a remotis, scilicet animam esse immortalem, scilicet intellectum speculativum.

Unde Plato dixit quod universalia sunt neque generabilia neque corruptibilia, et quod sunt existentia extra mentem. Et est sermo verus ex hoc modo, et falsus secundum quod sonant verba eius (et est modus quem Aristoteles laborabat destruere in Metaphysica). Et universaliter ista intentio anime est pars vera in propositionibus probabilibus que dant animam esse utrunque, scilicet mortalem et non mortalem ; probabilia enim impossibile est ut sint falsa secundum totum. Et hoc apologizaverunt Antiqui, et in representatione illius conveniunt omnes leges.

Tertia autem questio (et est quomodo intellectus materialis est aliquod ens, et non est aliqua formarum materialium neque etiam prima materia) sic dissolvitur. Opinandum est enim quod iste est quartum genus esse. Quemadmodum enim sensibile esse dividitur in formam et materiam, sic intelligibile esse oportet dividi in consimilia hiis duobus, scilicet in aliquod simile forme et in aliquod simile materie. Et hoc necesse est in omni intelligentia abstracta que intelligit aliud ; et si non, non esset multitudo in formis abstractis. Et iam declaratum est in Prima Philosophia quod nulla est forma liberata a potentia simpliciter, nisi prima forma, que nichil intelligit extra se, sed essentia eius est quiditas eius ; alie autem forme diversantur in quiditate et essentia quoquo modo. Et nisi esset hoc genus entium quod scivimus in scientia anime, non possemus intelligere multitudinem in rebus abstractis, quemadmodum, nisi sciremus hic naturam intellectus, non possemus intelligere quod virtutes moventes abstracte debent esse intellectus.

Et hoc latuit multos Modernos, adeo quod negaverunt illud quod dicit Aristoteles in tractatu undecimo Prime Philosophie, quod necesse est ut forme abstracte moventes corpora celestia sint secundum numerum corporum celestium. Et ideo scire de anima necessarium est in sciendo Primam Philosophiam. Et iste intellectus recipiens necesse est ut intelligat intellectum qui est in actu. Cum enim intellexerit formas materiales, dignior est ut intelligat formas non materiales ; et illud quod intelligit ex formis abstractis, v. g. ex intelligentia agenti, non impedit ipsum intelligere formas materiales.

Propositio autem dicens quod recipiens nichil debet habere in actu ex eo quod recipit non dicitur simpliciter, sed cum conditione, scilicet quod non est necesse ut recipiens non sit in actu aliquid omnino, sed ut non sit in actu aliquid ex eo quod illud recipit, sicut prediximus. Immo debes scire quod respectus intellectus agentis ad istum intellectum est respectus lucis ad diaffonum, et respectus formarum materialium ad ipsum est

respectus coloris ad diaffonum. Quemadmodum enim lux est perfectio diaffoni, sic intellectus agens est perfectio materialis. Et quemadmodum diaffonum non movetur a colore neque recipit cum nisi quando lucet, ita iste intellectus non recipit intellecta que sunt hic nisi secundum quod perficitur per illum intellectum et illuminatur per ipsum. Et quemadmodum lux facit colorem in potentia esse in actu ita quod possit movere diaffonum, ita intellectus agens facit intentiones in potentia intellectas in actu ita quod recipit eas intellectus materialis. Secundum hoc igitur est intelligendum de intellectu materiali et agenti.

Et cum intellectus materialis fuerit copulatus secundum quod perficitur per intellectum agentem, tunc nos sumus copulati cum intellectu agenti ; et ista dispositio dicitur *adeptio* et *intellectus adeptus*, ut post videbitur. Et iste modus secundum quem posuimus essentiam intellectus materialis dissolvit omnes questiones contingentes huic quod ponimus quod intellectus est unus et multa. Quoniam, si res intellecta apud me et apud te fuerit una omnibus modis, continget quod, cum ego scirem aliquod intellectum, ut tu scires etiam ipsum, et alia multa impossibilia. Et si posuerimus eum esse multa, continget ut res intellecta apud me et apud te sit una in specie et due in individuo ; et sic res intellecta habebit rem intellectam, et sic procedit in infinitum. Et sic erit impossibile ut discipulus addiscat a magistro, nisi scientia que est in magistro sit virtus generans et creans scientiam que est in discipulo, ad modum secundum quem iste ignis generat alium ignem sibi similem in specie ; quod est impossibile. Et hoc quod scitum est idem in magistro et discipulo ex hoc modo fecit Platonem credere quod disciplina esset rememoratio. Cum igitur posuerimus rem intelligibilem que est apud me et apud te multam in subiecto secundum quod est vera, scilicet formas ymaginationis, et unam in subiecto per quod est intellectus ens (et est materialis), dissolvuntur iste questiones perfecte.

Modus autem per quem existimavit Avempeche dissolvere questiones advenientes super hoc quod intellectus est unus aut multus, scilicet modus quem dedit in sua epistola intitulata Continuatio Intellectus cum Homine, non est modus conveniens ad dissolvendum istam questionem. Intellectus enim quem demonstravit in illa epistola esse unum, quando laboravit in dissolvendo istam questionem, alius est ab intellectu quem demonstrat etiam illic esse multa, cum intellectus quem demonstravit esse unum est intellectus agens inquantum est forma necessario intellectus speculativi ; intellectus vero quem demonstravit esse multum est ipse intellectus speculativus. Hoc autem nomen, scilicet *intellectus*, equivoce dicitur de speculativo et agenti.

Et ideo, si illud quod intelligitur de hoc nomine *intellectus* in duobus sermonibus oppositis, scilicet concludente intellectum esse multum et concludente intellectum esse unum, est intentio non equivoca, tunc illud quod post dedit in hoc, scilicet quod intellectus agens est unus et speculativus multi, non dissolvit hanc questionem. Et si illud quod intelligitur in illis duobus sermonibus oppositis de hoc nomine *intellectus* sit intentio equivoca, tunc dubitatio erit sophistica, non disputativa. Et ideo credendum est quod questiones quas dedit ille vir in illa epistola non dissolvuntur nisi ex hoc modo, si ille dubitationes non sunt sophistice, sed disputative. Et per istum modum dissolvetur questio in qua dubitabat in intellectu materiali utrum sit extrinsecus aut copulatus. Et cum hoc sit declaratum, revertamur ad exponendum sermonem Aristotelis. »

2. *L'immortalité de l'âme et la question de l'unité de l'intellect*

Le Moyen Âge latin a attribué à l'averroïsme les cinq thèses principales suivantes :

1. L'éternité du monde ;
2. Dieu ne connaît pas les particuliers et négation, par conséquent, de la Providence ;
3. Négation du libre arbitre ;
4. Unité numérique de l'intellect possible, unité numérique de l'intellect actif, et, par conséquent, négation de l'immortalité individuelle et de la responsabilité morale individuelle ;
5. La contradiction entre la philosophie et la théologie, et négation du surnaturel.

Il nous importe dans ce chapitre de parler de la quatrième thèse, contre laquelle saint Thomas d'Aquin a écrit un traité intitulé : *De Unitate intellectu contra Averroystas*, composé en 1270 selon P. Mandonnet[1], ou vers 1256 selon Carmelo Ottaviano[2].

Voici comment saint Thomas la présente : « Parmi toutes les erreurs, la plus honteuse est celle qu'on commet à l'égard de l'intellect... Depuis longtemps beaucoup d'esprits se sont laissés surprendre par l'erreur d'Averroès, qui s'efforce de prouver que l'intellect, qu'Aristote reconnaît comme possible, par une dénomination fausse, est une espèce de substance séparée du corps quant à l'essence, et qui lui est unie, d'une certaine façon, quant à la forme ; et, de plus, qu'il est possible qu'il n'y ait qu'un intellect commun pour tous[3]. »

Est-ce vrai qu'Ibn Rushd professa qu'il n'y a qu'un seul intellect commun à tous les hommes ?

Renan fut le premier à s'élever contre cette attribution à Ibn Rushd. Il dit : « Les réfutations que le moyen âge a tentées de la théorie

(1) P. Mandonnet : « Chronologie sommaire de la vie et des écrits de S. Thomas », in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1920, pp. 145, 146, 151.

(2) Dans la préface de sa traduction italienne : Tommaso d'Aquino : *Saggio contro la dottrina averroistica dell' unità dell' intelletto*. Traduzione, prefazione e note di Carmelo Ottaviano, p. 62 sqq. Lanciano, 1935.

(3) Saint Thomas d'Aquin : *De Unitate intellectus*, in *Opuscules de Saint Thomas d'Aquin*, tr. fr., t. II, p. 248. Paris, 1857.

d'Ibn Rushd ont, en général, porté à faux, comme toutes les réfutations, qui cherchent à prendre un système par son côté faible plutôt que par son côté vrai. Certes, s'il est au monde une révoltante absurdité, c'est *l'unité des âmes*, comme on a feint de l'entendre, et si Averroès avait jamais pu soutenir à la lettre une telle doctrine, l'averroïsme mériterait de figurer dans les annales de la démence et non celles de la philosophie. L'argument sans cesse répété contre la théorie averroïste par Albert et saint Thomas : Eh quoi ! la même âme est donc à la fois sage et folle, gaie et triste ; cet argument, dis-je, qu'Averroès avait prévu et réfuté[1], serait alors péremptoire, et aurait suffi pour balayer cette extravagance du champ de l'esprit humain dès le lendemain de son apparition. Mais en y regardant de près, on voit que telle n'est pas la pensée d'Ibn Rushd, et que cette doctrine se rattache dans son esprit à une théorie de l'univers qui ne manque ni d'élévation ni d'originalité »[2].

Mais quelle est cette théorie de l'univers ? Renan se contente de dire qu'Ibn Rushd, étant arabe, et les Arabes « ont considéré la pensée humaine, dans son ensemble, comme une résultante de forces supérieures et comme un phénomène général de l'univers » (*op. cit.*, p. 137), il est possible que pour lui « l'unité de l'intellect ne signifie pas autre chose que l'universalité des principes de la raison pure et l'unité de constitution psychologique dans toute l'espèce humaine[3]. On ne peut douter cependant que telle ne fût sa pensée, quand on l'entend répéter sans cesse que l'intellect actif ne diffère pas de la connaissance que nous avons de l'univers[4], que l'immortalité de l'intellect désigne l'immortalité du genre humain[5], et que si Aristote a dit que l'intellect n'est pas tantôt pensant, tantôt ne pensant pas, cela doit s'entendre de l'espèce, qui ne disparaîtra jamais, et qui sur quelque point de l'univers exerce sans interruption ses facultés intellectuelles[6]. *Une humanité vivante et permanente*, tel semble donc être le sens de la théorie averroïstique de l'unité de l'intellect[7]. L'immortalité de l'intellect actif n'est ainsi autre chose que la renaissance éternelle de l'humanité, et la perpétuité de la civilisation[8]. La raison est

(1) *Destr. Destr.* pars alt. disp. III, f. 350.
(2) Renan : *Averroès et l'averroïsme*, 3e éd., p. 136. Paris, 1866.
(3) Anima quidem Socratis et Platonis sunt eaedem aliquo modo et multae aliquo modo, ac si diceres : sunt eaedem ex parte formae, multae ex parte subjecti earum... Anima assimilatur lumini, et sicut lumen dividitur ad divisionem corporum, sic est res in animabus cum corporibus (*Destr. destr.*, fol. 18, édit. 1560).
(4) *Epist. de intell.*, f. 67. Et quia intellectus noster in actu nihil aliud est quam comprehensio ordinis et rectitudinis existentes in hoc mundo... sequitur de necessitate quod quiddites intellectus agentis hunc nostrum intellectum nihil aliud est quam comprehensiv harum rerum.
(5) *De anima*, l. III, f. 165 et 175v.
(6) *De Anima*, l. III, f. 170v, 171.
(7) C'est aussi l'interprétation que propose H. Ritter (*Gesch. der christ. Phil.*, t. IV, p. 148 et suiv.) ; Jourdain (*Phil. de S. Thomas d'Aquin*, II, 393) a tort de la regarder comme gratuite.
(8) Quemadmodum scientia et ipsum esse sunt quid proprium ipsi homini, et artes

constituée comme quelque chose d'absolu, d'indépendant des individus, comme une partie intégrante de l'univers[1], et l'humanité, qui n'est que l'acte de cette raison, comme un être nécessaire et éternel. »[2].

Peut-on accepter cette interprétation de Renan ?

Il nous semble qu'elle va beaucoup au delà des textes qu'il invoque (et que nous avons reproduits en bas de page d'après ses notes), et qu'elle n'exprime que les idées chères à l'auteur de l'*Avenir de la science*, idées auxquelles notre philosophe arabe n'avait jamais songé.

Reprenant la question à fond, Carmelo Ottaviano, pour la résoudre, commence par esquisser la doctrine d'Aristote, à qui est attribuée la paternité de la doctrine averroïste de l'unité de l'intellect. Reproduisant les textes relatifs à la question dans le *De Anima* d'Aristote, il résume ainsi la doctrine de celui-ci : « Pour Aristote,

1) l'intellect est une partie constitutive de l'âme ;

2) l'intellect possible est distinct de l'intellect agent ;

3) l'intellect agent et l'intellect possible sont inorganiques et sont pour l'âme comme la forme et la matière de l'âme elle-même ;

4) d'où ils sont multipliés dans les différents individus ;

5) l'intellect possible est mortel, tout en étant « séparé », c'est-à-dire inorganique (ce n'est pas la séparation qui détermine l'immortalité : la séparation d'avec le corps implique la communauté non intrinsèque dans le sort (mortel) du corps et l'inorganicité de l'opération ; mais une substance subsistante dans sa partie matérielle est toujours mortelle par les nécessités intrinsèques de la matière ; ce qui détermine l'immortalité est « l'actualité », — qui n'est pas donnée par la séparation en tant que telle, — c'est-à-dire la participation à ce qu'Aristote appelle « la nature divine » ; l'incise « *separabilis* » ne signifie donc jamais, pour Aristote, *sic et simpliciter* immortel ;

6) l'intellect agent est immortel, quoique son immortalité est privée de pensée, mais douée d'une autre faculté intuitive ou, en quelque manière, consciencielle (l'extase de Plotin ?) ;

7) l'intellect agent immortel est individuel »[3].

Puis, mettant à contribution le Grand Commentaire d'Ibn Rushd sur

ipsae quibusdam modis propriis videntur inesse ipsi homini. Ideo existimatur universum habitatum non posse esse expers alicujus habitus philosophiae vel artium naturalium ; quoniam licet in aliqua parte defuerunt ipsae artes, exempli gratia in quadra septentrionali terrae, non propterea reliquae quadrae privabuntur eis (*De Anima*, f. 349).
(1) Scientiae sunt aeternae et non generabiles nec corruptibiles, nisi per accidens, scilicet ex copulatione earum Socrati et Platoni... ; quoniam intellectui nihil est individuitatis (*Destr. Destr.*, f. 349)v.
(2) Renan : *Averroès et l'averroïsme*, pp. 137-138. Paris, 3e éd., 1866.
(3) C. Ottaviano : *op. cit.*, pp. 45-46.

le chapitre 4 du livre III du *De Anima*[1] et l'*Epistola de connexione intellectus abstracti cum homine*, il résume ainsi la doctrine d'Ibn Rushd à ce sujet :

« Pour Ibn Rushd :

1) L'intellect matériel s'unit avec l'individu au moyen de l'élément formel, c'est-à-dire de l'espèce qui l'actualise et qui se trouve dans l'individu, des formes duquel elle avait été abstraite au sein de l'individu lui-même.

2) L'intellect agent actualise dans l'individu les espèces, pour que l'intellect matériel puisse s'unir à celles-ci.

3) L'union, donc, de l'intellect agent avec l'individu détermine, conditionne et précède l'union de l'intellect matériel avec l'individu ; et il faut noter que l'union de l'intellect agent avec l'individu survient « *proprie et per se* » en tant qu'elle précède la formation de l'espèce, tandis que l'union de l'intellect matériel avec l'individu survient indirectement, par l'intermédiaire des espèces.

4) L'intellect agent actualise les formes *(fantasmi)*, qui sont dans l'individu, en espèces ; c'est-à-dire qu'il détermine la formation de l'intellect *adeptus*, ou *acquisitus*, ou *speculativus*, ou *in habitu*, qui est individuel, sur la base de l'intellect en puissance ou la disposition de l'individu.

5) L'intellect agent, étant forme des phantasmes qui sont dans l'individu, en tant qu'il actualise par ceux-ci les espèces, peut être dit forme des phantasmes eux-mêmes, c'est-à-dire partie constitutive de l'intellect acquis. L'intellect acquis est ainsi engendré par l'intellect agent, et est composé *ex intellectu in habitu et intellectu agente* (qui fait par la forme).

6) L'intellect acquis est mortel, parce qu'il est transitoire et dépend de phantasmes.

7) Puisque les espèces qui constituent l'intellect acquis sont un acte de l'intellect hylique (= matériel), et que l'intellect agent est une forme du même intellect acquis, l'intellect hylique est sujet en même temps de l'intellect acquis (c'est-à-dire des « intellects acquis ») et de l'intellect agent.

8) L'intellect acquis, qui est dans les individus, est un *intellect en acte*.

9) L'intellect agent, en tant que forme des phantasmes qui sont dans l'individu, c'est-à-dire, plus proprement, de l'intellect acquis, peut être dit forme de l'individu. Par conséquent cela peut être dit aussi de l'intellect hylique, qui est inséparable de l'intellect agent »[2].

La critique de saint Thomas est basée sur deux sortes d'arguments : la première a pour but de démontrer que la doctrine de l'unité de l'intellect

(1) Averroès : *Comment. De Anima*, l. III, comm. V, pp. 164r-166v, 178v-179r-v (Venetiis, apud Iuntas). Voir plus haut le texte latin de ces passages.
(2) Carmelo Ottaviano : *op. cit.*, pp. 55-57.

n'est pas d'Aristote ; la seconde cherche à réfuter les deux thèses de la séparation et de l'unité de l'intellect possible.

Aristote définit l'âme ainsi : « l'âme est l'entéléchie première d'un corps naturel organisé » ; elle est « le principe par lequel nous vivons, nous sentons et nous comprenons ». Puis donc que l'âme est une forme du corps et que l'intellect est une de ses facultés ou parties, nécessairement, d'après Aristote, l'intellect doit se multiplier selon la multiplication des âmes. C'est pourquoi, pour Aristote « l'intellect séparé » ne veut dire autre chose qu'« intellect inorganique ». Cela est confirmé par Aristote dans sa théorie sur le but de la physique dans la considération des formes.

Passant à l'autre sorte d'arguments, saint Thomas relève qu'entendre, c'est agir, et toute action découle de la forme ; donc l'intellect doit être une forme du corps. L'intellect est le principe de spécification de l'individu (de l'homme) ; mais le principe de spécification est nécessairement forme ; donc l'intellect est forme de l'individu.

En ce qui concerne proprement la thèse de l'unité de l'intellect possible, saint Thomas fait les objections suivantes :

a) S'il y avait un seul intellect, puisque l'unité de l'opérant se considère selon l'agent principal et non selon l'instrument, il existerait une seule intelligence, ce qui est contraire à l'expérience de tous les jours ;

b) en outre, l'intellection du même intelligible serait unique pour deux sujets, ce qui est absurde.

Voici ce que saint Thomas dit sur ce point :

« Quoi qu'il en soit néanmoins de l'intellect actif, plusieurs raisons nous prouvent qu'on ne peut pas soutenir que l'intellect possible est le même chez tous les hommes :

Premièrement d'abord, parce que si l'intellect possible est ce par quoi nous sommes intelligents, on est forcé de dire qu'un être intelligent en particulier est l'intellect, ou que l'intellect lui est formellement inhérent, non de telle manière qu'il soit la forme du corps, mais parce qu'il est une puissance de l'âme qui est la forme du corps. Mais si on nous dit qu'un homme en particulier est l'intellect, il s'ensuit que cet homme-là ne diffère pas d'un autre homme en particulier, et que tous les hommes n'en font qu'un, non par la participation de l'espèce, mais quant au même individu. Mais si l'intellect est en nous formellement, comme nous l'avons dit, il s'ensuit que chaque corps a une âme différente. De même, en effet, que l'homme est composé de corps et d'âme, de même un homme, Callicles ou Socrate, par exemple, se compose de ce corps et de cette âme. Si les âmes, au contraire, sont différentes, et que l'intellect possible soit la puissance intellective de l'âme, il faut qu'il diffère en nombre, car on ne peut imaginer comment la puissance de plusieurs choses soit une par le nombre. Que si l'on vient nous dire que l'homme est intelligent par l'intellect, comme par quelque chose qui lui est propre, qui est cependant

une partie de lui-même, non comme forme ou comme moteur, nous répondrons que nous avons déjà démontré qu'avec cette supposition on ne peut pas soutenir que Socrate est intelligent, par-là même que l'intellect comprend, malgré qu'il soit seulement un moteur, de même que l'homme voit par-là même que l'œil voit. Et pour suivre la comparaison, supposons qu'il n'y ait qu'un œil seulement pour tous les hommes, tous les hommes ne feraient-ils qu'un seul voyant, ou plusieurs voyants?

Pour l'éclaircissement de cette vérité, il faut faire attention qu'on ne peut pas dire la même chose du premier moteur et de l'instrument. Car si plusieurs hommes se servent du même instrument, on dira qu'il y a plusieurs opérations, par exemple, lorsque plusieurs se servent d'une même fronde, pour lancer des pierres, ou d'un seul cric pour les élever en l'air. Si, au contraire, le même agent principal emploie plusieurs instruments, il pourra arriver que les opérations seront différentes, à cause de la diversité des instruments. Quelquefois l'opération est une, quoiqu'on y ait fait servir plusieurs instruments. Ainsi donc l'unité de celui qui opère ne tient pas aux instruments, mais au principal objet qui les emploie. Ceci donc une fois posé, si l'œil était l'agent principal, qui se servît de toutes les puissances de l'âme et de toutes les parties du corps, comme d'instruments, plusieurs êtres, ayant un seul œil, ne feraient qu'un seul voyant. Si donc l'œil n'est pas ce qui est le principal de l'homme, mais s'il y a quelque chose en lui de supérieur qui se serve de l'œil, qui est diversifié dans différents sujets, il y aura plusieurs voyants, mais avec un seul œil. Or, il est évident que l'intellect est ce qu'il y a de principal dans l'homme et qu'il se sert de toutes les puissances de l'âme et de tous les membres du corps, comme d'organes. C'est pourquoi Aristote a dit très ingénieusement que « l'homme est surtout intellect ». Si donc il n'y a qu'un intellect pour tous les hommes, il s'ensuit qu'il n'y a qu'une seule intelligence, une seule volonté, et un seul usage de ces attributs, au gré de la volonté, selon la différence du caractère des hommes. Il s'ensuit encore, qu'il n'y a aucune différence entre les hommes, quant au libre usage de la volonté, mais qu'elle est la même pour tous, si l'intellect, en qui réside la souveraineté et la puissance de se servir de tous les autres attributs, est le même chez tous les hommes, ce qui est évidemment faux et impossible. Car ceci répugne à l'évidence et détruit toute science morale et tout ce qui tend à la conservation de la société, qui est naturelle à tout le monde, comme dit Aristote.

Et puis, si tous les hommes comprennent par un seul intellect, de quelque façon qu'il leur soit uni, comme forme ou comme moteur, il s'ensuit nécessairement qu'il n'y a qu'un intellect pour tous les hommes, qui n'est en même temps que saisissable à un seul. Par exemple, si je comprends une pierre et vous également de votre côté, il faudra qu'il n'y ait pour vous et pour moi qu'une seule opération intellectuelle. Car, cette opération ne peut pas être celle du même principe actif, qu'il soit forme ou moteur, à l'égard du même objet, à moins qu'il n'y ait

qu'une même action de même espèce, dans le même temps, ce qui est prouvé par le sentiment du Philosophe, au cinquième livre de sa *Physique*[1]. En sorte que, si plusieurs hommes n'avaient qu'un même œil, ils ne verraient tous que le même objet, dans le même temps. De même aussi, si tous les hommes n'avaient que le même intellect, il s'ensuivrait qu'il n'y aurait de la part de tous les hommes, qui comprendraient la même chose, dans le même temps, qu'une seule et unique action intellectuelle, et surtout lorsque rien de ce qui établit une différence entre les hommes ne différerait dans l'opération intellectuelle. Car les images sont les préliminaires de l'action de l'intellect, comme les couleurs le sont de celle de la vue, en sorte que leur diversité ne fait pas la diversité de l'action de l'intellect, surtout pour un seul objet intelligible. Cependant, d'après cela, on dit que la science de celui-ci est différente de la science de celui-là, en tant qu'il comprend ce dont il a l'idée, et l'autre en tant qu'il a l'idée de ce qu'il comprend. Mais dans deux hommes qui savent et qui comprennent la même chose, l'opération intellectuelle ne peut être modifiée, par la diversité des idées »[2].

Ayant réfuté, par des arguments démonstratifs, la doctrine de l'unité de l'intellect, saint Thomas va encore prouver que cette opinion répugne ouvertement au système d'Aristote. Arrêtons-nous là, puisque cela nous mènera trop loin et dépassera le but que nous nous sommes proposé en mentionnant la critique de saint Thomas.

La position de saint Thomas fut attaquée par Siger de Brabant, qui consacra trois chapitres de son *De Anima intellectiva* à défendre la théorie averroïstique de l'unité numérique de l'intelligence dans l'espèce humaine. « En esprit simplificateur, il n'entre pas dans la distinction classique de l'intellect agent et de l'intellect passif, mais pose la question pour l'intelligence humaine en général, ainsi que le terme d'*âme intellective*, donné en titre à cet écrit, le laisse clairement entendre. Au chapitre troisième, fondamental dans le traité et la question agitée, Siger se demande de quelle façon l'âme intellective est la forme, et la perfection du corps. Il s'attaque immédiatement à la théorie émise par Albert (le Grand) et Thomas d'Aquin dont il résume les arguments contre sa thèse, mais sans nommer encore ses adversaires[3]; puis il leur oppose l'autorité d'Aristote ainsi que quatre arguments en faveur de sa théorie et donne une première solution élémentaire. L'âme intellective, dit-il, nous est connue par son opération qui est de comprendre. Or, l'acte de comprendre implique à la fois une union et une séparation. Si cet acte n'impliquait pas une certaine union avec le corps, on ne pourrait dire que c'est l'homme

(1) Voir *Physique* d'Aristote, l. V, ch. IV, 1-5, 11.

(2) Saint Thomas d'Aquin : *De l'unité de l'intellect*, in *Opuscules de saint Thomas d'Aquin*, t. II, pp. 291-294. Paris, 1857.

(3) Thomas avait spécialement traité ces questions dans la *Summa Contra Gentiles*, lib. II, cap. LVI à LXXXI ; et Albert dans le *De Anima*, lib. I, tr. II, cap. XVI ; lib. II, tr. II, cap. I ; lib. III, tr. II, cap. XIII, tr. III, cap. XIV, tr. V, cap. IV.

qui comprend ; et si l'union était telle que l'intelligence fût dans un organe, comme le sont les sens, elle ne pourrait accomplir son opération qui est immatérielle. L'âme intellective est donc, à des titres divers, unie et séparée.

Siger s'attaque aussitôt à l'opinion des « deux grands maîtres en philosophie, Albert et Thomas » qui prétendent que l'âme est unie au corps comme la forme qui lui donne l'être, tandis que l'intelligence qui réside dans l'âme n'est unie à aucun organe. Albert est conduit à cette solution, parce que pour lui, les puissances végétative, sensitive et intellectuelle dans l'homme appartiennent à une même forme substantielle, et il n'y a pas de doute que la substance qui donne au corps la puissance de végéter et de sentir ne lui donne l'être, et par conséquent en soit la forme substantielle. Quant à Thomas, il est conduit à son opinion parce que, pour lui, l'acte de comprendre doit être attribué non seulement à l'intelligence, mais à l'homme, ce qui n'aurait pas lieu si l'âme intellective était entièrement indépendante du corps. Mais, ajoute Siger, en parlant d'Albert et de Thomas, ces deux hommes s'écartent de la pensée d'Aristote, et ils ne résolvent pas le problème »[1].

Comme on le voit : tout le monde se réclame d'Aristote : aussi bien Averroès que Thomas et Siger de Brabant. Cela tient au fait que la pensée d'Aristote à ce sujet fut très vague. Aussi les polémiques pour savoir quelle fut sa véritable pensée ont été toujours très vives, dès le temps de ses premiers commentaires jusqu'à nos jours, en passant par Ibn Rushd, Albert, Thomas et Siger. A la fin du siècle dernier une polémique opposa, à ce sujet, Franz Brentano (1838-1917) et Eduard Zeller, le grand historien de la philosophie grecque[2].

La Politique et la Morale chez Ibn Rushd

Pour étudier la politique chez notre philosophe, nous n'avons que sa paraphrase de la *République* de Platon, et quelques endroits épars dans sa paraphrase de la *Rhétorique* d'Aristote.

La Paraphrase de la République de Platon ne nous est pas parvenue — du moins jusqu'à présent — en son original arabe, mais seulement en une traduction — défectueuse et souvent vague et obscure comme presque toutes les traductions hébraïques des ouvrages arabes —,

(1) Pierre Mandonnet : *Siger de Brabant et l'averroïsme latin du XIIIe siècle, Étude critique et documents inédits*, pp. CLXXXV-VI. Fribourg (Suisse), 1899.

(2) Brentano : *Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom* ΝΟΥΣ ΠΟΙΗΤΙΚΟΣ, Mainz, 1867 ; Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, II Theil, II Abth., p. 592 et suiv. ; Zeller, *Lehre des Aristoteles von der Ewigkeit des Geistes*, 1882 ; Brentano, *Offener Brief an Zeller*, 1883.

Voir aussi sur le même sujet : E. Rolfes : *Die substantiale Form und der Begriff der Seele bei Aristoteles*, Paderborn, 1896.

hébraïque de Samuel ben Yehûdâ de Marseille. D'après cette traduction, Jacques Mantinus, un médecin juif de Tortosa, a fait une traduction latine en 1539, qu'il dédia au pape Paul III, et qui est plutôt une paraphrase qu'une traduction proprement dite[1]. Cette traduction latine occupe les feuilles 174v-191v du troisième volume des Œuvres d'Aristote publiées avec les commentaires d'Ibn Rushd (Venise, 1550 ; = ff. 334v-372v, t. III, de l'édition *opud Juntus*, Venise, 1562).

La traduction hébraïque fut éditée par Erwin I. J. Rosenthal d'après trois manuscrits, et essentiellement celui de Munich (hebr. 308, ff. 1v-43v de la Bayrische Staatsbibliothek à Munich), suivie d'une traduction anglaise et des notes[2].

Mais l'original arabe exista à la bibliothèque de l'Escurial jusqu'en 1671, date où l'incendie brûla une partie du fonds arabe de l'Escurial. Le titre arabe d'après le catalogue est : *Aflâṭûn fî al-thalâthat al-mansûbah fî siyâsat al-madînah, bi talkhîṣ Abî al-Walîd ibn Rushd*[3]. Comme nous l'avons déjà mentionné, la liste des œuvres d'Ibn Rushd, liste qui se trouve dans le manuscrit nº 879 (Casiri), fol. 82 et qui fut publiée en appendice par Renan (pp. 462-464) contient le titre : *Jawâmiʿ siyâsat Aflâṭûn* (p. 462, l. 10). S'agit-il d'un *talkhîs* (= Commentaire moyen) ou d'un *jawâmiʿ* (résumé) ? Pour E. I. J. Rosenthal, les deux titres se justifient : *talkhîs*, parce qu'Ibn Rushd nous donne un commentaire courant, une paraphrase, des livres II-IX de la *République* de Platon ; et *jawâmiʿ*, parce qu'Ibn Rushd se laisse aller à des longues digressions, fait de sommaires introductifs de la pensée de Platon, distingue clairement entre les paroles de Platon et son commentaire sur celles-ci, et parce qu'il emploie une formule de conclusion à la fin de chacune des trois *maqâlahs* (= livres)[4].

Ibn Rushd connut-il directement le texte — traduit en arabe — de la *République* de Platon ? L'éditeur, Rosenthal, croit qu'Ibn Rushd se servit, pour faire son commentaire, du résumé qu'en fit Galien, résumé qui fut traduit en arabe par Ḥunain ibn Isḥâq[5]. En effet, Ibn Rushd réfère plusieurs fois à Galien et l'accuse de mal comprendre et de mal interpréter Platon.

Mais n'est-ce pas là un argument contre cette supposition de Rosenthal ?

(1) Une traduction latine antérieure, de l'hébreu en latin, fut faite en 1489 environ, par Élie de Crète pour le compte de Pico della Mirandola. Mais elle est perdue. Voir Steinschneider : *Die hebraïschen Uebersetzungen des Mittelalters*, p. 221 et n. 820 ; R. Klibansky : *The Continuity of the Platonic Tradition*, London, 1939, p. 18.

(2) Averroes' : *Commentary on Plato's Republic*, edited with introduction, translation and notes, by E. I. J. Rosenthal. Cambridge, 1956.

(3) Voir N. Morata : « Un catálogo de los fondos Arabes primitivos de el Escorial », in *Al-Andalus*, t. II (1934).

(4) *Averroes' Commentary on Plato's Republic*, introduction, pp. 8-9.

(5) Voir G. Bergsträsser : *Ḥunain Ibn Isḥâq über die syrischen und arabischen Galen-Uebersetzungen*, p. 50 (du texte arabe). Leipzig, 1925 ; ʿAbdurraḥmân Badawi : *La Transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, p. 37. Paris, 1958.

Si Ibn Rushd accuse Galien de mal comprendre et de mal interpréter Platon, cela implique qu'il devait avoir lu le texte (traduit en arabe) de Platon, pour pouvoir affirmer une telle accusation. Et nous trouvons en effet, dans la paraphrase d'Ibn Rushd, des passages qui indiquent clairement qu'il a eu accès au texte (traduit en arabe) même de *La République* de Platon. et non pas seulement au résumé de Galien.

En outre, Ibn Rushd, dans ce commentaire, se servit des *Lois* de Platon. Mais on ne peut pas préciser s'il le fit en recourant au résumé des *Lois* par Galien, traduit également par Ḥunain ibn Isḥâq[1], ou en recourant au résumé des *Lois* par al-Fârâbî[2]. Rosenthal fait remarquer (*op. cit.*, p. 17) qu'il y a des références au livre des *Lois* dans le commentaire d'Ibn Rushd qui se trouvent pas dans le résumé d'al-Fârâbî. Il en conclut qu'Ibn Rushd se servit d'un autre résumé des *Lois* de Platon que celui d'al-Fârâbî. « Il n'y a pas de doute qu'al-Fârâbî et Ibn Rushd se sont tous deux servis du même résumé étendu, et tout accord entre eux peut être dû au fait qu'ils ont eu tous deux recours à une source commune. »[3].

Faisons maintenant l'analyse de la pensée politique d'Ibn Rushd, telle que nous la révèlent son *Commentaire moyen sur la République* de Platon, son *Commentaire moyen sur la Rhétorique* d'Aristote et son *Commentaire moyen sur l'Éthique à Nicomaque* d'Aristote.

I

La cité

La science politique est une science pratique, car son objet diffère de l'objet de toutes les sciences théoriques, et ses principes diffèrent de ceux de ces sciences-ci. En effet, l'objet de la science politique consiste en des actes qui relèvent de la volonté, et dont l'accomplissement dépend de nous. Ces actes se basent sur le libre arbitre et le choix, tandis que le principe de la science physique est la Nature et son objet est les choses naturelles, le principe de la métaphysique est Dieu et son objet est les choses divines.

Son but, contrairement aux sciences théoriques, est la pratique, l'action, tandis que le but de sciences théoriques est la connaissance pure, et s'il y a quelquefois un rapport entre celle-ci et la pratique c'est un rapport accidentel, comme on le voit en ce qui concerne les mathématiques.

(1) G. Bergsträsser, *op. cit.*, p. 50, l. 21 ; G. Bergsträsser : *Neue Materialen zu Ḥunain Ibn Isḥâq's Galen-Bibliographie*, p. 23.
(2) Publié et traduit en latin par Fr. Gabrieli : *Plato Arabus* III, London, 1955.
(3) Erwin J. Rosenthal : *op. cit.*, p. 18.

C'est pourquoi autant les règles établies par la science politique sont générales autant elles sont loin d'être mises en pratique, et vice versa. Il en est ici comme en médecine : aussi les médecins appellent-ils la première partie de la science médicale : la partie théorique, et la deuxième : la partie pratique. Pour la même raison, la politique est divisée en deux parties : dans la première on étudie à fond les habitudes acquises, les actions volontaires et la conduite humaine en général. Dans la seconde partie, on explique comme ces habitudes deviennent ancrées dans l'âme, et lesquelles parmi ces habitudes sont tellement coordonnées pour que l'action résultant de l'habitude soit parfaite au plus haut point, et quelles sont les habitudes qui entravent les unes les autres.

La première et la seconde partie de cette science se trouvent dans la même relation l'une vis-à-vis dè l'autre comme les livres de *Santé et de Maladie* vis-à-vis des livres de la *Conservation de la santé et l'éloignement de la maladie* en médecine.

« La première partie de cet art (de Politique) est contenue dans le livre d'Aristote intitulé *Nicomachea*, et la deuxième partie dans son livre intitulé : *Politica*, et aussi dans le livre de Platon que nous commentons *(= La République)*. Car le *Politica* d'Aristote n'est pas encore tombé entre nos mains »[1].

Dans la première partie de cette science il est établi que les perfections humaines sont de quatre sortes : les vertus spéculatives, les vertus intellectuelles, les vertus morales et la conduite pratique. Mais toutes ces perfections n'existent qu'en vue des vertus spéculatives et comme une préparation pour celles-ci.

Il est impossible à une seule personne d'exceller en toutes ces vertus, ou bien cela est très rare. Mais il est possible que la perfection existe en plusieurs individus ensemble. Il est également impossible à une seule personne d'acquérir même une seule de ces vertus sans le secours d'autres personnes : « l'homme a besoin d'autrui pour acquérir cette vertu. C'est pourquoi, il est un être politique par nature » (p. 113).

L'homme a besoin de la société non pas seulement pour atteindre les perfections humaines, mais encore pour les nécessités de la vie : se nourrir, s'abriter sous un toit, et en général pour la satisfaction des besoins de la vie appétitive. Car, on ne peut pas se suffire à soi-même pour les satisfaire ; et d'ailleurs la nature a fait en sorte que l'un est par disposition un guerrier, l'autre un poète, un troisième un philosophe.

En général, la relation de toutes ces vertus avec les classes de la société est la même que la relation des facultés de l'âme avec ses parties, en sorte que l'État sera sage par sa partie spéculative au moyen de laquelle il commande les autres parties, comme l'homme est sage dans sa partie rationnelle par laquelle il commande les facultés de l'âme, c'est-à-dire la

(1) *Averroês Commentary on Plato's 'Republic'*, p. 112 (de la traduction anglaise, à laquelle nous renvoyons toujours ici, sauf indication contraire).

partie associée à la raison, à savoir la partie courageuse et appétitive. La justice se fait par le contrôle qu'exerce chacune des vertus sur les autres.

Platon a consacré le premier et le quatrième livre de la *République* à l'étude de la justice. Pour lui, observe Ibn Rushd, la justice consiste en ce fait que chaque citoyen poursuit l'activité pour laquelle il est le mieux qualifié par la nature.

Mais cela n'est concevable que si les classes (mot à mot les parties) de l'État sont subordonnées à ce qu'ordonnent la science spéculative et ceux qui la possède. C'est pourquoi il faut que ceux qui cultivent en maîtres cette science spéculative soient les gouverneurs. De même, la justice en une seule âme consiste en ceci : que chaque partie en elle fait ce qu'il a fait dans la mesure et le temps convenables. Cela ne peut se faire que si l'intellect commande aux autres parties de l'âme. Cela s'applique exactement à l'État.

La sagesse et le courage existent en une partie déterminée de la société, tandis que la justice et la tempérance existent dans toutes les classes.

En cela, Ibn Rushd résume les pages 432 a, 433 a, 441 a, d, e, 442 b, c, d, 443, de la *République* de Platon.

Les nations sont prédisposées par nature à la prédominance de certaines vertus à l'exclusion des autres. Par exemple, la faculté spéculative est plus forte chez les Grecs, et la partie courageuse est plus dominante chez les Kurdes et les Galiciens.

Pour Platon, observe Ibn Rushd, on ne peut pas être fort en une vertu excepté quand on y était élevé depuis son enfance. Il estime qu'un citoyen ne doit être élevé en plus d'un métier, parce que personne n'est disposé pour plus d'un métier par nature ; en outre, on ne peut posséder bien un métier que si on y fut élevé depuis son enfance. Aussi recommande-t-il que les Gardiens devaient être mis à l'écart de toute autre occupation. Il estime aussi que pour ce métier, il faut choisir ceux qui combinent la force physique avec le mouvement rapide et la perspicacité. Le Gardien doit être courageux par nature, car s'il n'est pas courageux il ne sera pas capable de se défendre et de repousser l'ennemi. Ibn Rushd continue ainsi résumant la *République* (374 b-e, 375 a-376 e). Il s'étend sur l'éducation, sur le danger d'apprendre les récits et les poèmes qui incitent aux désirs corporels, sur la valeur de la musique dans l'éducation. Mais en cela, il résume la *République*, sans émettre aucune opinion personnelle, même quand il s'agit des choses contraires aux doctrines de l'Islam : l'abolition de la propriété privée, de l'emploi de l'or et de l'argent dans les transactions commerciales, la communauté des enfants et des femmes (voir p. 172). Il résume les idées de Platon en toute objectivité, sans se soucier ni de les réfuter ni même de soulever des objections. Mais il faut bien remarquer qu'à chaque opinion de ce genre il répète la formule : Il dit, Platon dit, comme Platon le dit, et d'autres énoncés de ce genre, pour montrer, semble-t-il, que toute la responsabilité incombe à Platon, qu'Ibn Rushd ne fait que résumer. Il ne laisse rien

d'essentiel dans le texte de Platon sans qu'il l'expose clairement et distinctement.

* * *

Dans le deuxième livre de sa paraphrase de la *République* de Platon, Ibn Rushd parle d'abord des philosophes, leurs natures, et le genre d'éducation qu'ils doivent recevoir. « Il (= Platon) dit : le philosophe désire connaître la vérité et examiner sa nature indépendamment de la matière. D'après lui cela consiste dans la théorie des Idées[1]. Vous devez savoir maintenant ce qu'est un philosophe, selon le but principal (que nous avons explicité) : il est celui qui a acquis à fond les sciences théoriques selon les quatre conditions énumérées dans le *Livre de la Demonstration*. L'une de ces conditions est qu'il doit être capable de les découvrir et de les enseigner. Il y a deux manières de les enseigner : la première est celle selon laquelle les gens d'élite sont instruits — à savoir par des arguments démonstratifs, et l'autre est celle selon laquelle la masse est instruite, à savoir par des méthodes rhétoriques et poétiques.

C'est pourquoi, il est évident qu'il ne réussira pas en cela que s'il est sage dans la science pratique et qu'il possède, avec cela, la vertu intellectuelle (par laquelle ces choses sont acquises, je veux dire les choses expliquées dans la science pratique concernant les nations et les cités-états) et la grande vertu morale par laquelle le gouvernement et la justice dans les États se distinguent.

Par conséquent, si le philosophe désire atteindre la perfection ultime, cela ne se ferait que s'il avait déjà acquis les sciences théoriques aussi bien que les sciences pratiques, en plus des vertus morales et intellectuelles, surtout les plus grandes parmi elles.

<Le mot> « roi » signifie, en premier lieu, selon l'intention principale, celui qui gouverne un état. Il est évident que l'art par lequel il contrôle le gouvernement de l'État n'est parfait que si toutes ces conditions sont réunies en lui.

Il en est de même du législateur. Quoique ce terme désigne originairement celui qui possède la vertu intellectuelle par laquelle les choses pratiques sont traitées, dans les nations et les États, le législateur a besoin de ces mêmes aptitudes. Par conséquent ces termes : philosophe, roi et législateur, sont, en quelque sorte, synonymes ; de même, l'*imâm*, car ce mot en arabe désigne celui qu'on suit dans ces actions. Celui qui est suivi dans ces actions par lesquels il est philosophe, est un *imâm* au sens absolu.

Quant à stipuler qu'il doit être un prophète, c'est une question qui demande un examen approfondi. Nous l'examinerons dans la première partie de cette science, si Dieu le veut. Mais peut-être si cela devait être ainsi, il devrait être stipulé en vue de la perfection, et non pas par nécessité.

(1) La traduction anglaise de Rosenthal n'est pas claire ; nous avons préféré comprendre cette phrase ainsi.

Puisqu'il a été explicité que est ce que c'est qui constitue le philosophe, et que c'est seulement un tel homme qui puisse être principe et gouverneur de cette Cité Idéale, il est nécessaire de mentionner les qualités que ces hommes doivent posséder par nature. Elles sont les aptitudes naturelles d'un roi.

L'une de ces qualités, et la plus éminente parmi elles, est qu'il doit être disposé par nature à l'étude des sciences théoriques. Ça sera le cas s'il reconnaît en sa nature ce qui est en lui par essence, et la distingue de ce qui est par accident.

La deuxième est qu'il doit retenir (les choses en sa tête) et ne les oublie pas. Car, celui qui ne possède pas ces deux qualités ne peut rien apprendre, puisqu'il ne cessera jamais de se sentir en continuel surmenage jusqu'à ce qu'il abandonne la lecture et l'étude.

La troisième est qu'il doit aimer l'étude, qu'il la choisit, et aime à rechercher dans toutes les parties de la science. Car, celui qui désire ardemment quelque chose, aspire, comme il dit, à en connaître tous les genres. Par exemple, celui qui aime le vin, désire toutes sortes de vin, et la même chose s'applique à celui qui est épris de femmes.

La quatrième est qu'il doit aimer la vérité et haïr la fausseté. Car, celui qui aime la connaissante de la réalité en tant que telle, aime la vérité et celui qui aime la vérité ne peut pas aimer la fausseté. Aussi celui qui est ainsi n'aimera-t-il pas la fausseté.

La cinquième est qu'il doit détester les désirs sensuels. Car si quelqu'un aime quelque chose démesurément, il détournera son âme des autres désirs. Il en est ainsi en ce qui concerne ceux-ci, car ils s'orienteront avec toutes leurs âmes vers l'étude.

La sixième est qu'il ne doit pas aimer l'argent, car l'argent est un objet de concupiscence, et les concupiscences ne conviennent pas à ces hommes (= les philosophes).

La septième est qu'il doit être de sentiments nobles, car celui qui désire connaître tout et tous les êtres, et ne veut pas limiter sa connaissance de choses à celles auxquelles l'oblige la perception élémentaire de choses, est vraiment de sentiments nobles...

La huitième est qu'il doit être courageux, car celui qui manque de courage ne peut pas rejeter les arguments non-démonstratifs en lesquels il est élevé, surtout celui qui fut élevé dans ces États.

La neuvième est qu'il doit être tellement disposé qu'il se meuve de son plein gré vers tout ce qu'il considère être le bien et le beau, par exemple la justice et d'autres vertus semblables. Cela arrive quand son âme concupiscente a une foi inébranlable en la méditation et la réflexion.

A ces qualités, il faut ajouter qu'il doit être un bon orateur, sa langue étant capable d'exprimer tout ce qui se trouve dans son intellect quand il s'embarque dans une argumentation philosophique. Il doit aussi saisir promptement le terme moyen (d'un syllogisme).

Voilà les conditions de l'âme exigées en ces hommes. »[1].

Si on compare ces qualités à celles exigées par al-Fârâbî[2] dans sa *Cité vertueuse*, on verra qu'Ibn Rushd comprend mieux Platon et le suit d'une façon plus précise.

Platon, continue Ibn Rushd, après avoir démontré que les rois des Cités doivent être des philosophes, explique pourquoi les Cités existantes n'ont pas des rois philosophes à leur tête. Cela tient, dit Platon, à deux raisons : la première c'est que les États ne suivent pas l'exemple de ceux qui sont vraiment sages, ni ne font appel à ceux-ci pour les guider. Ils imaginent qu'ils peuvent être gouvernés par des gens qui ne sont pas philosophes. La deuxième cause est l'imperfection de la plupart de ceux qui se consacrent à la philosophie, c'est-à-dire qu'il est très rare de trouver un philosophe qui remplisse toutes les conditions que nous avons énumérées.

* * *

Dans le troisième et dernier livre de sa *Paraphrase de la République* de Platon, Ibn Rushd expose les théories de Platon sur les constitutions de différents États. Il remarque que Platon divise les constitutions simples en cinq espèces : la *première* est celle de la Cité Idéale dont il a largement parlé dans le deuxième livre de cette *Paraphrase* ; la *deuxième* est le gouvernement basé sur l'honneur — c'est ce que Platon (p. 545 b) appelle : τιμοκρατία ; la *troisième* est le gouvernement du petit nombre ; il est basé sur l'argent, et connu pour être un gouvernement de vice — c'est ce que Platon appelle ὀλιγαρχία ; la *quatrième* est le gouvernement du peuple — ce que Platon appelle : δημοκρατία ; et la *cinquième* est la tyrannie — τυραννις. Si l'on divise la première en deux : gouvernement du roi (monarchie) et gouvernement du meilleur (aristocratie) il y aura six espèces de gouvernement. Ibn Rushd croit devoir ajouter deux autres formes de gouvernement : le gouvernement de celui qui ne cherche que le plaisir, et le gouvernement créé par les nécessités. On aura, par là, huit formes de gouvernement.

Ibn Rushd s'applique alors à expliquer la nature de chacune de ces huit formes de gouvernement, en suivant fidèlement la *République* de Platon (p. 545 d-558 e). Puis il expose comment les États démocratiques changent très souvent en États tyranniques, et les États oligarchiques en États démocratiques : dans les deux cas la cause est la même, à savoir : l'excès dans le but vers lequel ils se sont orientés : dans le premier cas l'excès de la liberté, dans le deuxième cas l'excès de la poursuite de la richesse.

(1) Averroes' : *Commentary on Plato's 'Republic'*, pp. 176-179. Cela correspond à la *République* de Platon, pp. 485 a-487 a, 479 d-480.

(2) Voir plus haut, pp. 559-560.

Il est très intéressant de voir ici comment Ibn Rushd applique cette théorie de la transformation de la démocratie en tyrannie à sa ville natale, Cordoue : Quand les oligarques commettent des excès contre la masse du peuple, celui-ci se groupe autour du plus grand parmi ses membres, le nourrit, le fait plus grand encore. « Le commencement de la transformation de ce champion en tyran après un régime démocratique consiste dans le fait qu'il commence à commettre des actes tyranniques sous son règne, jusqu'à ce qu'il finisse par être un tyran absolu. En effet, après avoir trouvé que le peuple lui est soumis, il fait mal contre qui il veut, punit qui il veut, ou détruit qui il veut, alors il ne cesse de persister en ce chemin afin de tyranniser les gens les uns contre les autres.

Cela arrive de manière à ce que les classes existantes dans cet État soient isolées, surtout la classe possédante, contre laquelle la plus implacable haine existe dans cet État. Il continue ainsi sans relâche, jusqu'à ce qu'il devienne l'ennemi de la plupart des citoyens et les méprise. Alors ou bien ils conspirent contre lui et l'assassine, ou il les tient fermement dans son poing, les tyrannise tous et devient tyran.

Vous pouvez constater cela dans le régime démocratique qui existe en notre temps, car il change souvent en tyrannie. Prenez, par exemple, le régime qui exista dans notre pays, Cordoue, après l'an 500 (de l'hégire). En effet, il fut presque complètement démocratique, mais après 540 (de l'hégire) il changea en tyrannie.

Il sera possible de montrer par un examen <approfondi> comment la naissance d'un tyran se fait par ces actions, à quoi son régime va aboutir, jusqu'à quel point l'État sera frappé de mal et de calamité à cause de lui, et le malheur qu'il fait encourir à sa propre personne.

Platon dit : il est caractéristique de cet homme de subjuguer tout le monde et de les inciter à s'attacher à la loi, pour qu'on imagine qu'il n'est pas un tyran mais bien décidé à la bonne guidance des citoyens, en distribuant parmi eux la propriété et les faveurs ; et qu'il n'a d'autre intention que de veiller au bien de la communauté et de réformer l'État.

Quand il aura fait la paix avec ses ennemis extérieurs, en passant des accords avec les uns et en forçant les autres à la soumission, il se tournera à son propre État, et suscitera toujours des guerres pour eux. Il fait cela afin de mettre sous son contrôle les biens des citoyens et s'en emparer. Car il pense qu'une fois qu'on leur a volé leurs biens, ils ne seront plus capable de le renverser. En effet, ils seront préoccupés d'eux-mêmes et chercheront leur nourriture journalière, comme cela est arrivé au peuple de notre province par l'homme nommé Ibn Ghânyah. »[1].

(1) *Averroes' Commentary on Plato's ' Republic '*, pp. 234-5. — Banû Ghâniya fut une famille de Berbères Ṣanhâjah, ainsi nommée d'après le nom d'une princesse almoravide : Ghâniyah, qui fut donnée en mariage par le sultan almoravide Yûsuf ibn Tashfîn à 'Alî ibn Yûsuf, chef de la famille, qui en eut deux fils : Yaḥyâ et Muḥammad. Ibn Ghânyah auquel réfère Ibn Rushd ici est Yahyâ ibn Ghânyah, qui lutta victorieusement contre Alphonse le Batailleur, roi d'Aragon (528/1133) et fut

Cet exemple montre combien Ibn Rushd se soucia d'appliquer les théories de Platon à la politique de son temps. Celà est d'autant plus important que son livre est dédié à un certain bienfaiteur dont le nom ne figure pas dans la traduction hébraïque, la seule que nous ayons. Il est difficile d'identifier ce bienfaiteur. Ibn Rushd dit dans cette dédicace, à la fin du livre III de sa *Paraphrase* : « Voilà — que Dieu fasse endurer votre honneur et prolonger votre vie ! — le résumé des énoncés théoriques nécessaires dans cette partie de la science < Politique > que renferment les traités attribués à Platon. Nous les avons expliqués de la manière la plus concise possible, vu les temps troubles (où nous vivons). En cela nous n'avons réussi que parce que vous nous avez aidé à les comprendre, et grâce à votre participation dans tout ce à quoi nous avons aspiré de ces sciences. Votre aide pour les acquérir fut pour nous la meilleure aide à cet égard. Vous êtes la cause non seulement d'obtenir ce bien, mais aussi de toutes les bonnes choses humaines que nous avons acquises, et que Dieu le Tout-Puissant nous a conféré à cause de vous. Que Dieu perpétue votre honneur ! »[1].

Il n'est pas possible que ce personnage soit le calife Yûsuf ou son fils Ya'qûb al-Manṣûr, puisque les qualités qu'Ibn Rushd lui attribue ne conviennent pas à ces deux grands sultans. Ce personnage est probablement un savant, puisqu'il aida notre philosophe à acquérir les sciences philosophiques et à comprendre les textes philosophiques. Erwin I. J. Rosenthal[2] n'a donc aucune raison de l'identifier avec le calife almohade Abû Ya'qûb Yûsuf.

Ce qui prouve encore l'impossibilité de cette identification, c'est une autre observation que fait Ibn Rushd à propos de tyrans. Il dit : « Tous ces actes des tyrans sont, en effet, évidents *aux hommes de nos temps*, pas seulement par une démonstration écrite, mais aussi par la perception et l'évidence de leurs sens »[3]. Ibn Rushd ne peut pas écrire une telle phrase, dans un livre dédié à un sultan tyrannique comme le calife Abû Ya'qûb Yûsuf. Et il est curieux l'insistance avec laquelle Ibn Rushd, en résumant, bien sûr, Platon, flétrit la tyrannie et les tyrans : Le tyran est un homme plein de désirs qui ne sont pas nécessaires : comme l'ivresse, la débauche, le goût excessif pour les parfums. Il n'est pas maître de ses passions ; les démons du plaisir s'emparent de lui. Il aime les assemblées qui lui procurent les plaisirs. Pour cela, il a besoin de beaucoup d'argent. Mais comme celui-ci s'épuisera fatalement, il sera obligé ou bien de

gouverneur de Murcie et de Valence. Il défendit avec succès, en 541 (1174) Cordoue contre Alphonse. Yaḥyâ ibn Ghânyah fut l'un des derniers défenseurs de l'empire des Almoravides en Espagne. Il mourut à Grenade en 543/1148.

(1) *Averroes' commentary on Plato's ' Republic '*, p. 250.

(2) *Op. cit.*, p. 11. Cette fausse identification a complètement faussé sa compréhension de la *Paraphrase* d'Ibn Rushd, telle qu'elle apparaît dans le chapitre IX consacré à Ibn Rushd dans son livre : *Political Thought in Medieval Islam*. Cambridge, 1958.

(3) *Op. cit.* p. 237.

lancer un emprunt ou bien d'accepter la bienfaisance des autres. « Avec cela sa volupté le forcera à plus que ce qui est dans son pouvoir, surtout le désir sensuel et l'amour qui guident ses autres concupiscences... Il ne lui restera que l'une de deux choses : ou bien il obtiendra tout ce qu'il désire de partout, ou bien il souffrira la douleur comme une femme au jour de menstrues ou comme un malade en peine » (*ibidem*, p. 241). — L'âme du tyran est remplie de servitude et privée de liberté, « car la partie inférieure règne sur elle, et les parties les plus nobles sont enchaînées. Quand l'État est asservi, ou bien il ne fait pas ce qu'il veut, ou, s'il le fait, il n'en fait qu'une infime partie. Aussi (les citoyens de cet État) sont-ils pleins de plainte, de chagrin et d'affliction. Quant aux hommes pleins de tyrannie, il est également évident de leur caractère qu'ils sont pauvres et non pas riches. De la même manière, l'âme tyrannique est pauvre et n'est pas satisfaite. Il (Platon) dit : comme cet État vit dans une peur terrible, de même le tyran. Comme il n'y a dans aucun autre État plus d'affliction et de misère que dans cet État, de même l'âme du tyran est pleine de désirs continuels et inassouvis. » (*ibidem*, p. 243).

Cette délectation dans le relèvement des tares de la tyrannie nous suggère une hypothèse assez séduisante, à savoir : qu'Ibn Rushd composa cette *Paraphrase de la ' République ' de Platon* durant sa disgrâce dans les années 592-595 (1195-1198 J.-C.), pour se consoler du coup qui lui fut porté par le sultan Ya'qûb al-Manṣur. Si cette hypothèse se vérifie, on pourra assigner la date de la composition de cette *Paraphrase* entre 592-595 h. (1195-1193 J.-C.).

Dans cette *Paraphrase*, Ibn Rushd a résumé d'une manière assez exhaustive les livres II-IX de la *République* de Platon. Quant au livre X, Ibn Rushd dit qu'il n'est pas nécessaire pour cette science, la politique, car au commencement de ce livre, Platon parle de l'art de la poésie et qu'il n'a pas de fin ultime, et la connaissance qu'on en tire n'est pas une vraie connaissance. C'est un point que Platon a expliqué ailleurs plus en détail. « Après quoi Platon avance un argument rhétorique ou dialectique dans lequel il explique que l'âme est immortelle. Après quoi il y a un récit dans lequel il décrit le bonheur et la joie auxquels parviennent les âmes heureuses et justes, ce qui attend les âmes tourmentées. — Mais nous avons montré plus d'une fois que ces récits n'ont aucune valeur. Car, les vertus qui en résultent ne sont pas de vraies vertus. Si on les appelle quand même des vertus, c'est seulement par homonymie. En plus, ils font partie des imitations forcées. Nous avons discuté cela en parlant des imitations... Il n'est pas nécessaire qu'on devient bon au moyen de ces récits... Pourtant nous voyons des gens qui s'attachent fermement à leurs lois religieuses et à qui pourtant ces récits font défaut ; nonobstant, ils ne sont pas inférieurs à ceux qui possèdent ces récits. En général, parmi ces récits il y en a au sujet desquels les anciens furent en désaccord ; et Platon en devint confondu. » (*op. cit.*, pp. 250-251).

Reste à justifier pourquoi il n'a pas résumé le livre I de la *République*.

C'est parce que « le livre I (de la *République*) consiste seulement en arguments dialectiques ; il n'y a pas de preuves en eux excepté par accident. La même chose s'applique au début du livre II. C'est pourquoi nous n'avons rien expliqué de leur contenu » (*op. cit.*, p. 251).

Nous pouvons relever dans ce texte :

1. Qu'Ibn Rushd se méfie des arguments non rigoureux de Platon ;

2. Qu'il fait fi des mythes platoniciens. Il réfère ici au mythe d'Er, raconté pp. 614 a-621 b dans le livre X de la *République*, et qui raconte la destinée des âmes dans l'autre monde. Ibn Rushd est conscient du problème de la valeur des mythes pour déterminer la pensée de Platon, et réfère aux divergences des anciens au sujet de cette valeur. De toute manière l'expression mythique répugnait à l'esprit rationaliste d'Ibn Rushd.

3. Il n'attache pas non plus aucune valeur à la preuve de l'immortalité de l'âme donnée par Platon dans ce livre X et basée sur la nécessité de la rémunération dans l'au-delà. Voici l'essentiel de cette preuve : « Quand une chose ne meurt ni par un mal qui lui est propre, ni par un mal qui lui est étranger, il est évident qu'elle doit exister toujours, et que, si elle existe toujours, elle est immortelle » (*République* 611 a). Or l'âme ne meurt pas par tous les vices qui lui sont propres : l'injustice, l'intempérance, la lâcheté, l'ignorance, etc. Elle ne meurt non plus par un mal qui lui est étranger : par exemple les maladies qui atteignent le corps n'engendrent pas dans l'âme des maladies de l'âme. Donc, l'âme est immortelle.

Mais si Ibn Rushd n'attache pas de valeur à cette preuve de l'immortalité de l'âme, est-ce parce que cette preuve est faible, du point de vue démonstratif, ou bien parce que toute la question de l'immortalité de l'âme individuelle n'intéresse pas notre philosophe ? A notre avis, la deuxième hypothèse est plus probante, comme nous l'avons déjà indiqué au chapitre de l'unité de l'intellect chez Ibn Rushd.

4. Il réfère à ce que Platon dit ailleurs plus en détail concernant la poésie. Cette référence vise les passages des livres II et III de *la République* où Platon a condamné la poésie pour des raisons morales et pédagogiques. Mais Platon, dans le livre X reprend sa condamnation en la justifiant par des raisons psychologiques et métaphysiques : « la poésie est un art d'illusionisme, la poésie est un art d'impressionisme. A ces deux titres, elle est une force de perversion (*République*, 595 c-607 a) »[1]. En résumant ce que Platon dit (*République*, 398 a-b) contre les poètes et que le poète imitateur sera renvoyé de l'État idéal, Ibn Rushd veut appliquer la même condamnation à la poésie arabe. Il dit, après avoir condamné l'imitation de certaines choses (les hommes vils, les femmes qui crient

(1) A. Diès dans son introduction à la traduction de la *République* par E. Chambry, tome I, p. CXI. Paris, Les Belles-Lettres, sixième tirage, 1970.

ou qui disputent avec leurs maris, le hennissement des chevaux, le vacarme du tonnerre, etc.) : « je dis : il faut éliminer les poèmes qui suivent les coutumes arabes de décrire ces choses et d'imiter des choses qui sont de pareille nature. Pour toutes ces raisons, il ne convient pas de permettre aux poètes dans cet État d'imiter toutes choses, pour diverses raisons : Premièrement, l'activité d'un imitateur sera excellente seulement quand un seul homme imite en une seule catégorie, comme c'est le cas dans les arts. En second lieu, (il ne convient pas de permettre) l'imitation des choses viles ou de ce qui n'a pas d'influence (?) sur l'acceptation ou le rejet de quelque chose, comme c'est le cas de beaucoup de poèmes arabes, dont l'existence dans cet État n'est pas nécessaire »[1].

En conclusion, la paraphrase qu'Ibn Rushd a faite de la *République* de Platon est exhaustive, pénétrante et intelligente. Elle témoigne d'une compréhension rare, surtout quand on se rappelle que les régimes auxquels réfère Platon ne furent pas connus comme tels dans le monde musulman. Elle montre, d'autre part, jusqu'à quel point les philosophes musulmans furent bien au courant des institutions politiques grecques. Que dis-je ! Ils furent même mieux informés que nous autres musulmans d'aujourd'hui. Cela suffit, croyons-nous, pour réfuter à jamais la thèse préjudiciable de ceux qui ont prétendu et qui persistent encore à prétendre, que les musulmans, au moyen âge, n'ont connu de régimes politiques que la théocratie ou la tyrannie orientale, ou je ne sais quoi encore. Non, chers « savants », bourrés de préjugés malgré la prétendue objectivité avec laquelle vous feignez traiter les problèmes de la culture musulmane médiévale, les philosophes musulmans, et à travers eux — puisqu'ils écrivirent pour le public — les intellectuels musulmans connaissaient parfaitement les meilleures institutions politiques grecques : démocratie, monarchie, aristocratie, oligarchie, plutocratie, tyrannie, etc., et connaissaient leurs avantages et leurs défauts. Et Ibn Rushd en particulier était un critique averti de ces institutions politiques et bien conscient des problèmes qu'elles renferment.

Conclusion

Ibn Rushd est la dernière grande figure de la philosophie musulmane à l'époque classique.

Comme commentateur, il fut le plus grand commentateur de la philosophie que l'histoire de celle-ci ait connu ; même Alexandre d'Aphrodise, pourtant mieux armé que lui (puisqu'Alexandre a eu un direct accès à ses sources), ne peut pas lui disputer ce rang. Contrairement à ce qu'affirme Renan, les commentaires d'Ibn Rushd gardent encore leur valeur, malgré

(1) *Averroes' Commentary on Plato's 'Republic'*, p. 133.

tout le progrès accompli dans le domaine philologique : c'est que ce progrès est limité à la philologie, sans pénétrer plus profondément dans les textes : établir un texte n'est pas le commenter en profondeur.

Son originalité comme philosophe, il faut la chercher dans son *Tahâfut al-tahâfut (Destructio destructionis)* qui, par la vigueur de sa polémique, la force de son argumentation, la richesse des idées qu'il exprime à propos de chaque question, constitue une œuvre maîtresse. C'est là surtout qu'il faut chercher Ibn Rushd le philosophe, et non pas dans ses petits traités de dessein obscur qui sont : le *Faṣl al-maqâl (Traité décisif)*, les *Manâhij al-adillah (Les Méthodes de preuves en religion)*, qui sont à cheval entre la philosophie et la religion.

Pourtant, il faut entendre le mot « originalité » au sens large : car Ibn Rushd n'a pas édifié un système philosophique nouveau. Mais il a défendu le système d'Aristote, en y corrigeant des points que le progrès de la science depuis le Premier Maître en a rendu la correction nécessaire. Il s'est proposé pour tâche essentielle de rendre à sa pureté authentique cette philosophie péripatéticienne que les commentateurs, aussi bien grecs qu'arabes, ont mal interprétée, ou détournée de son esprit original, voire même falsifiée en y introduisant des principes et des idées qui sont en contradiction flagrante avec le système du Premier Maître. Aussi, Ibn Rushd fut-il très dur avec ces commentateurs, tous tant qu'ils sont et surtout avec Ibn Sînâ, sa bête noire, qu'Ibn Rushd accuse d'avoir souvent, très souvent même, mal compris leur Maître à tous.

Ibn Rushd fut-il rationaliste pur, comme d'aucuns l'ont prétendu? Non, certes. Il a hautement réclamé le droit de la raison, mais toujours dans les limites — très larges, il est vrai — des principes suprêmes de la religion positive. A cet égard, il ne peut pas être comparé, même de très loin, à Muḥammad ibn Zakariyyâ al-Râzi ; et la légende d'un Ibn Rushd athée est à mettre définitivement dans le magasin des antiquités de fausses accusations. Il croyait fermement en Dieu, en Son Prophète Muḥammad, en le caractère miraculeux du *Coran*, et aucun texte d'Ibn Rushd ne peut pas être interprété en un sens contraire ; et c'est cela l'essentiel, tous les autres points — éternité du monde, science divine n'embrassant pas les détails, providence divine limitée aux principes généraux — sont des questions discutables qui n'entament pas le fond de la foi, et al-Ghazâli a eu tort de les considérer comme entraînant nécessairement le qualificatif d'infidélité.

Professa-t-il une doctrine de la double vérité, comme on le lui attribua au moyen âge latin? Oui, et non : oui, puisqu'il n'a cessé de répéter qu'il y a des vérités qu'on ne doit divulguer qu'à l'élite de philosophes, et d'autres qui sont destinées à la masse de gens, et cela en réponse aux mêmes questions. Non, si on leur accorde la même valeur ; car, pour Ibn Rushd les vérités philosophiques sont les seules qui méritent ce qualificatif de « vérités », parce qu'elles sont basées sur des preuves rationnelles et apodictiques, tandis que les autres, celles destinées à la

masse, s'appuient sur des arguments dialectiques, rhétoriques et même parfois simplement poétiques. Il y a donc une hiérarchie de vérités, comme il y a partout dans le monde une hiérarchie des êtres. Peut-on l'accuser de duplicité à cet égard? Il est bien difficile de l'affirmer. Disons plutôt qu'il fut bien prudent, et le *Faṣl al-maqâl* et surtout les *Manâhij al-adillah* sont là pour l'attester, et on ne peut lui faire grief de cela : on ne peut pas exiger de tous les philosophes de se comporter en martyrs virtuels, et la conduite de son Grand Maître Aristote, face à la population d'Athènes, fut là pour bien lui donner l'exemple à suivre en pareilles circonstances.

Sa curiosité s'étendait à tous les domaines de la connaissance : jurisprudence, théologie, philosophie, astronomie, médecine, littérature arabe, science politique ; il possédait toutes ces sciences avec une rare pénétration. Son choix des exemples pour appliquer les théories qu'il commente au monde musulman auquel il s'adresse montre un souci constant de faire participer ses coreligionnaires à l'héritage commun de l'humanité tout entière.

INDEX DES NOMS

A

L

M

N

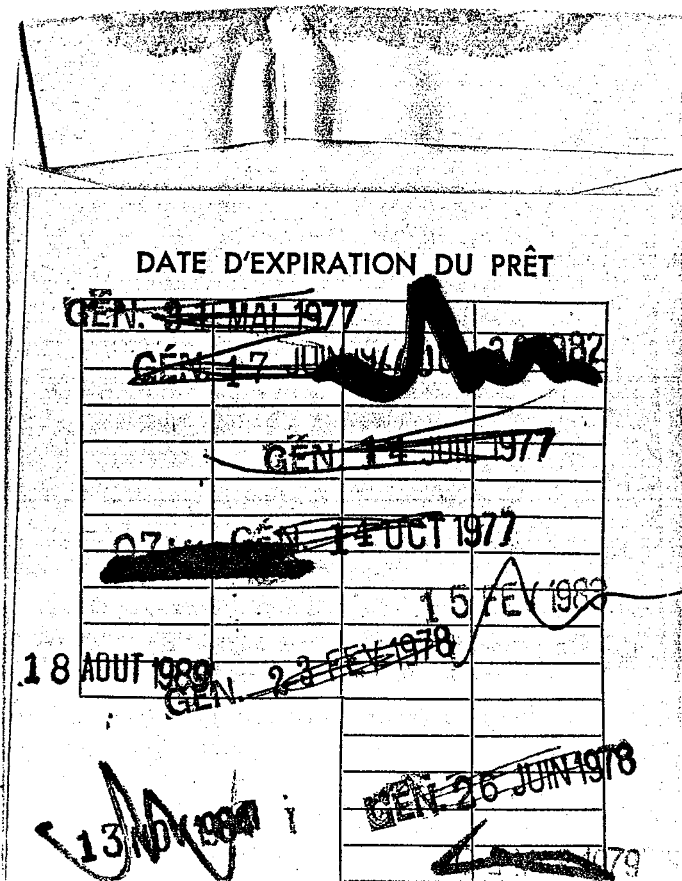
TABLE DES MATIÈRES

Les Ashʿarites

II

Les Philosophes Purs

La Philosophie en Espagne Musulmane


DATE D'EXPIRATION DU PRÊT
GÉN. 14 JUIL 1977
GÉN. 14 OCT 1977
18 AOUT 1989
GÉN. 26 JUIN 1978